Auer / Ratzinger

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Tomo III

Johann Auer

El mundo, creación de Dios

Herder

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

por

JOHANN AUER y JOSEPH RATZINGER

Tomo III

EL MUNDO, CREACIÓN DE DIOS

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1979

JOHANN AUER

EL MUNDO
CREACIÓN DE DIOS

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1979

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de
Die Welt-Gottes Schöpfung (de J. AUER), tomo III
de la obra *Kleine Katholische Dogmatik*
Friedrich Pustet Ratisbona

IMPRÍMASE: Barcelona 31 de enero de 1978
† JOSÉ M. GUIX, obispo auxiliar y vicario general

© *1975 Friedrich Pustet Regensburg*
© *1979 Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (España)*

ISBN 3-7917-0191-6 (Gesamtausgabe)
ISBN 3-7917-0407-9 (tomo III original)

ISBN 84-254-1014-2 (obra completa)
ISBN 84-254-0768-0 (tomo III)

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 40.677-1978 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

A
los investigadores y a los creyentes
cuya palabra ha hecho posible que
la nueva comprensión de la naturaleza
sea un himno al Creador

ÍNDICE

Prólogo 11

Abreviaturas 17

Introducción 21
§ 1. Lugar e importancia de la doctrina de la creación en la teología dogmática 23
§ 2. Temas de la doctrina creacionista de acuerdo con Gén 1-11 y otros testimonios del AT y del NT 28
§ 3. Breve historia de la teología de la creación 45

PARTE PRIMERA: DOCTRINA GENERAL SOBRE LA CREACIÓN

Sección primera: El mundo creación de Dios, Dios creador del mundo 64

Capítulo primero: *El mundo como creación* 65
§ 4. Fundamento, razón y sentido de nuestra pregunta sobre la formación del mundo (la imagen del mundo) 65
§ 5. Posibilidad y realidad de la creación del mundo (contenido y sentido de la idea de la creación y de la fe en ella, así como de las afirmaciones de las ciencias de la naturaleza) 72
§ 6. La temporalidad del mundo. Creación de un mundo temporal por un Dios eterno 84

Capítulo segundo: *Dios, creador del mundo* 90
§ 7. El Dios trino es el único creador del universo, reflejo de la Trinidad en el mundo 90
§ 8. Ideas, designio y omnipotencia de Dios como fundamento de su acto creador 102
§ 9. Libertad del plan y de la obra creadora de Dios. ¿Por qué creó Dios el mundo? 110
§ 10. Sentido y finalidad del acto creador divino. ¿Para qué creó Dios el mundo? 120

Sección segunda: Fin último y conservación del mundo . . . 125

Capítulo primero: *El fin último del mundo y su consecución* . . 125
§ 11. El mundo profano y su fin 126
§ 12. La finalidad del mundo y la providencia de Dios . . . 135

§ 13. Fe creacionista y teoría de la evolución 145

Capítulo segundo: La conservación del mundo por Dios . . . 151
§ 14. La conservación del mundo creado 151
§ 15. La conservación divina del mundo en el obrar *(concursus divinus)* 161

Sección tercera: Consecuencias de la doctrina general sobre la creación 174

§ 16. Consecuencias que se derivan de la idea de creación y de la fe para nuestra concepción y configuración cristiana del mundo. 176

PARTE SEGUNDA:
LAS CRIATURAS NATURALES EN PARTICULAR

Sección cuarta: Cuestiones preliminares a una cosmología . . 193

§ 17. Los relatos bíblicos de la creación (Gén 1-3) en la interpretación cristiana de hoy 193
§ 18. La actual imagen cristiana del mundo. La posición del hombre en el cosmos (teología y ciencias de la naturaleza) . 206

Sección quinta: El hombre 221

Capítulo primero: *Introducción a la antropología* 222
§ 19. Breve historia de la antropología 222
§ 20. Reflexiones preliminares sobre el fundamento, peculiaridad y sistematización de la antropología 237

Capítulo segundo: *Vías para la comprensión del fenómeno «hombre» en este mundo* 241
§ 21. El origen terreno del hombre: teoría de la descendencia (las afirmaciones de las ciencias naturales y los relatos bíblicos de la creación) 241
§ 22. El hombre imagen de Dios. Dignidad y tarea humanas . . 251
§ 23. La estructura esencial del hombre. Persona espiritual en un cuerpo: el hombre en el mundo; el mundo para Dios . . 261

Capítulo tercero: *La corporeidad del hombre* 273
§ 24. El cuerpo del hombre en la interpretación teológica. La corporeidad del hombre 273
§ 25. Varón y mujer. Dos realizaciones del ser humano determinadas por la corporeidad 286
§ 26. La unidad histórica del género humano (dato y tarea) . . 297

Capítulo cuarto: *El hombre visto desde su realidad espiritual* . . 307
§ 27. Historia de la doctrina occidental sobre el alma espiritual del hombre 308
§ 28. Esencia y naturaleza del alma espiritual y personal. Cuestiones para una metafísica del alma 316
§ 29. Origen y formación del alma humana 327
§ 30. El hombre como unidad de cuerpo y alma. Relaciones de corporeidad y alma espiritual en el hombre 333

Capítulo quinto: *El ser personal del hombre. El hombre creador de su propio mundo* 341
§ 31. El hombre como persona y personalidad 342
§ 32. La imagen cristiana del hombre y la filosofía existencialista (personalismo) 352
§ 33. La historiedad del hombre y la teología cristiana de la historia 369
369
§ 34. El hombre como ser social: el individuo y las sociedades humanas. Antropología social 386
§ 35. El hombre creador y su mundo. Antropología cultural . . 416

Sección sexta: Angelología 448

§ 36. Las afirmaciones de la Escritura sobre los ángeles . . . 451
§ 37. Breve historia de la angelología 469
§ 38. Las afirmaciones de la teología sobre el mundo angélico . 474
§ 39. La importancia de la angelología para nuestra piedad cristiana frente a Dios y frente al mundo 491

PARTE TERCERA: TEOLOGÍA DE LA GRACIA

Sección séptima: Definición de la gracia 505

§ 40. ¿Qué dicen la revelación y la teología sobre la esencia de la gracia de Dios? 505

Sección octava: Dones sobrenaturales del hombre y del ángel . . 515

§ 41. Dones sobrenaturales del hombre. Su estado original: los dones preternaturales y la doctrina del *status* 518
§ 42. Estado originario de los ángeles. Ángeles de la guarda y culto angélico 545

PARTE CUARTA: HAMARTIOLOGÍA

Sección novena: Naturaleza del pecado 563

§ 43. Naturaleza y especies, causas y consecuencias 563

Sección décima: El pecado de los ángeles 576

§ 44. La historicidad del pecado de los ángeles 576
§ 45. Satán: su realidad y actuación en la historia de la humanidad 584

Sección undécima: El pecado del hombre 602

§ 46. La historicidad del pecado del hombre 603
§ 47. El pecado original 612

Epílogo 642

Índice de nombres 647

Índice de materias 661

PRÓLOGO

Este *Curso de teología dogmática* (CTD), ha sido concebido como un manual para uso de estudiantes de teología. Quien tiene que afrontar a solas todos los cursos de teología dogmática sabe que no es posible acometer en cada uno de los tratados los conocimientos de un volumen elaborado por varios colaboradores. Un *Curso* breve con su selección y sistematización interna, brinda la posibilidad de aclarar muchos puntos que tal vez no logran expresión adecuada en una obra colectiva extensa, redactada por muchos colaboradores.

Nos hemos decidido a publicar este pequeño tratado porque creemos que puede llenar un vacío todavía existente: ofrecer un fundamento para el desarrollo y profundización de las materias que el profesor explicará más tarde en sus lecciones; y, sobre todo, ofrecer una base para el diálogo teológico que en el terreno de la teología dogmática sólo puede tener sentido cuando presupone cierto conocimiento de la materia.

La presente obra pretende prestar especial atención a tres aspectos importantes de la teología dogmática:

1.º Al fundamento bíblico de las distintas doctrinas, por lo cual se aducen muchas veces los textos de la Biblia en su tenor literal. Estos textos no sólo transmiten las verdades doctrinales, sino también el espíritu que alienta en estas verdades.

2.º A la historia de cada una de estas doctrinas, porque es en esa historia donde mejor aparece tanto la complejidad del problema como las múltiples respuestas que el hombre puede dar.

3.º A la sistematización interna de la doctrina, porque las afirmaciones dogmáticas son siempre afirmaciones sobre la parte de un todo, que, como tal, representa algo más que la suma de sus partes, y porque en la exposición de cada uno de esos aspectos debe mantenerse y hacer resaltar la visión del conjunto. La dificultad capital de la teología dogmática está precisamente en que, a través de la pluralidad de afirmaciones y a lo largo por lo menos de seis semestres, tiene que desarrollar una realidad y una verdad que en el fondo constituyen un todo único, y que sólo pueden manifestarse en toda su grandeza y profundidad cuando podemos abarcarlas con una mirada panorámica.

Esperamos, por lo demás, que este *Curso* estimule a quien lo toma en sus manos, no sólo como un compendio doctrinal, sino también como un florilegio de puntos básicos para sus reflexiones teológicas y para sus meditaciones religiosas, a todo cuanto exige un auténtico trabajo creador de teología: apertura a la realidad única del objeto teológico; sentido de los diversos métodos que aquí son necesarios y buena disposición para ponerlos en práctica; una idea clara de que para saber es preciso creer y de que la existencia y conducta deben proceder de este conocimiento de fe; una actitud franca para aceptar que el esfuerzo teológico individual tiene necesariamente que completarse con el trabajo de quienes ya lo han llevado a cabo para nosotros o lo hacen todavía hoy a nuestro lado, y que debe insertarse en la gran historia de la teología de la Iglesia y perderse en ella; y, finalmente, la conciencia de que toda teología, en cuanto reflexión sobre «la doctrina de la Iglesia», participa de la historicidad, tanto de esa misma Iglesia como de cada uno de los teólogos. Por ello la teología conserva siempre un lado creyente y otro crítico, un lado personal y otro eclesial.

Quiera Dios que este compendio que, siguiendo el consejo evangélico ofrece *nova et vetera* (Mt 13,52), pueda aportar alguna ayuda a la teología y a los teólogos en esta hora de bruscas y grandes transformaciones.

JOHANN AUER y JOSEPH RATZINGER

Este volumen no aparece exactamente al momento previsto; la multitud de cuestiones y de respuestas que nuestro tiempo ha ensayado dentro del campo que aquí nos ocupa, ha retrasado el trabajo. Lo que presentamos — de acuerdo con el propósito del *Curso de Teología Dogmática,* tal como queda expuesto en el prólogo general — no es un nuevo relato de las múltiples tentativas actuales, ni puede ni quiere ser un ensayo más junto a los ya realizados; se trata más bien de volver a «poner sobre el tapete» y «dejar que hable» la doctrina dogmática de la Iglesia en este campo, tal como ha fraguado en la tradición partiendo de la Escritura, ante las cuestiones e ideas de nuestro tiempo. El problema fundamental, que de algún modo condiciona todos los nuevos fenómenos relativos al tema, es éste: ¿Cómo puede conciliarse la imagen estática del mundo, que tuvieron la antigüedad y la edad media, con la imagen dinámica que han desarrollado las ciencias de la naturaleza? ¿Qué hay de «afirmación revelada vinculante» en las afirmaciones bíblicas sobre una «imagen del mundo», caduca ya para nosotros? ¿Cómo se puede entender y articular dentro de la imagen moderna del mundo lo que se ha expresado en la revelación con una visión del mundo que ya no es válida? A esto se yuxtapone el otro problema: ¿Cómo pueden conciliarse la historia universal y la historia de la salvación sobre el trasfondo de las distintas concepciones sobre el ser y las relaciones del mundo natural de nuestra ciencia y del mundo «que transciende» ese mundo natural, y que con la expresión clásica de la teología se llama «sobrenatural» y que, de hecho, es el auténtico mundo de la teología?

En el ensayo, que aquí presentamos sobre la doctrina católica de la creación, y al lado de la doble problemática aludida, la cientificocrítica-hermenéutica y la histórico-teológica, se esclarecerá también un poco la problemática filosófica en el sentido de la vieja metafísica, sobre todo al explicar la idea de creación, en la esperanza de que con ello pueda establecerse alguna convergencia entre las varias oposiciones que necesariamente se producen entre las otras dos problemáticas. El problema, que a principios de siglo Hermann Schell formuló con la frase «la antigua fe y los tiempos modernos», ha ido ganando en actualidad debido, sobre

todo, a los crecientes avances de las ciencias naturales. Pero aun dando oídos a las cuestiones y exigencias de nuestro tiempo, que requieren respuestas nuevas, no puede pasarse por alto que la teología siempre ha de habérselas con afirmaciones sobre una realidad, que de continuo supera cualquier conocimiento natural, y que la fe siempre tiene algo que administrar, profesar y conservar lo que ningún conocimiento humano puede descubrir y, por lo mismo, tampoco está en condiciones de juzgar. El problema no quiere decir que se contrapongan «tradición y progreso», fe y ciencia, mundo natural y realidad sobrenatural. Así como el hombre, inmerso en el mundo científico-técnico, tiene que descubrir renovadamente su condición humana, superior a toda ciencia, y conservarla porque es presupuesto científico insoslayable, así también el teólogo, consciente de que la teología tiene como objeto una realidad de capital importancia tiene la obligación de penetrar la realidad de la fe y, en medio de todo el progreso de la ciencia, conservar y proclamar la teología como «la otra realidad».

Cuanto más se reconsidera la doctrina de la creación — tema de este volumen — con ese espíritu, tanto más se echa de ver que justamente tal problemática es de suma importancia para la teología y para el hombre de hoy. En la doctrina creacionista hay que repensar y replantear siempre la imagen del hombre, que, dentro de la doctrina de la creación, se inserta también, de manera singular, en el conjunto de la imagen mundana del tiempo. Finalmente, en la doctrina de la creación se estudia la idea del «mundo» como «creación de Dios» y como «mundo del hombre»; un tema que acaba rozando las cuestiones supremas de la fe y de la religión, cuando fe y religión no se entienden como una ideología, sino como las últimas posibilidades que el hombre tiene de comprender el mundo y a sí mismo. De hecho en su hondura personal el hombre se halla entre Dios y el mundo, orientado hacia Dios y debiendo entenderse a sí mismo y a su mundo desde Dios.

Quien hoy reflexiona adecuadamente sobre la doctrina cristiana de la creación conseguirá una nueva visión del problema fundamental de la fe en nuestro tiempo. Más aún llegará a la convicción de que «la necesidad de Dios» en nuestros días se afinca

no tanto en la imagen de Dios como tal sino más bien en la comprensión del mundo por el hombre. Éste, que personalmente es una pieza de ese mundo al tiempo que su señor, ya no entenderá a Dios si no es capaz de comprender el universo junto con el mundo configurado por él mismo como «don y creación de Dios». En la comprensión del mundo y de nosotros mismos descansa nuestra inteligencia de Dios, por cuanto se contempla dentro de su concreto *Sitz im Leben.*

De tener que sacar una conclusión de todo ello, a mi entender debería ser ésta: si la fe cristiana es no sólo teoría, sino vida, que de manera especial encuentra su centro y su desarrollo en «la celebración del culto cristiano», la Iglesia debería instituir en nuestros días una nueva fiesta litúrgica, idea que comparto de lleno con mi colega Heinrich Gross, profesor de teología bíblica del Antiguo Testamento en Ratisbona. El misterio de la fiesta debería ser: «el mundo, el universo, creación de Dios». En esa fiesta se podría y debería combinar la reafirmación de nuestro mundo, conseguida en el concilio Vaticano II, con la antigua fe en Dios, y la concepción de Dios absolutamente única de nuestra fe debería reencontrar con esa nueva fiesta su antigua grandeza bíblica.

Sólo así se podrá superar la «teología de la muerte de Dios», esa teología surrealista de nuestros días, cuyo estigma ideológico está precisamente en que ya no encuentra un puesto en la vida para la imagen de Dios. Esta convicción de la importancia de la doctrina creacionista, a la que querría conducir la lectura de este tomito, me ha inducido a dedicarlo (a los investigadores y creyentes» — es decir, a los profesores —, «cuya palabra ha hecho posible que la nueva comprensión de la naturaleza sea un himno al Creador». Desde la reforma cluniacense en la Iglesia católica, la alabanza de Dios ha encontrado en el marco de las festividades litúrgicas su expresión singular en la fiesta de la Santísima Trinidad. En nuestra época esa festividad debería completarse con la fiesta del «universo, creación de Dios» *(Festivitas totius mundi Dei Creaturae),* que al mismo tiempo hallaría nuevas motivaciones para el hombre moderno.

No puedo publicar el presente tomo III sin dar las más

expresivas gracias a mi secretaria, Ruth Hapke, por su ayuda en la preparación de la obra; a mi ayudante el doctor Heribert Rossmann por su revisión científica del manuscrito, y a las señoras y señores del Verlag Friedrich Pustet por los trabajos técnicos de la impresión.

JOHANN AUER

Ratisbona, fiesta del Corpus Christi

ABREVIATURAS

Los libros del Antiguo Testamento y del Nuevo, así como las revistas, se citan con las mismas siglas empleadas en *Sacramentum Mundi* (SacrM), Herder, Barcelona 1972-1976; [2]1976ss.

ANDROUTSOS	*Teología dogmática cristiana de la Iglesia ortodoxa griega* (en griego), Atenas [2]1956.
BAUER DT	*Diccionario de teología bíblica,* dir. por J.B. BAUER, Herder, Barcelona [2]1971.
BFS	«Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi», Quaracchi - Florencia 1903ss.
BL	*Bibel-Lexikon* (cf. HAAG DB), dir. por H. HAAG, Einsiedeln [2]1968.
BThW	*Bibeltheologisches Wörterbuch* (cf. BAUER DT), J.B. BAUER, 2 vols., Graz [3]1967.
Cat	*Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio,* Turnhout-París 1953ss.
CChr	*Catholicisme, Hier - Aujourd-hui - Demain,* dir. por G. JAQUEMENT, París 1948ss.
Conc	«Concilium», revista internacional de teología, Madrid 1965ss.
CTD	J. AUER - J. RATZINGER, *Curso de teología dogmática,* Herder, Barcelona 1974ss.
D	H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Friburgo de Brisgovia [31]1957 (cf. DS); versión castellana: *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona [5]1967.
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* 15 volúmenes, 2 suplementos, París 1924-1953.
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément,* 6 vols., París 1928-1960.

DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, París 1912ss.
DS	H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona - Friburgo de Brisgovia - Roma [36]1976 (cf. D).
DSAM	*Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, I-VI, París 1932ss.
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 vols., 2 suplementos, París 1903-1950.
EC	*Enciclopedia Cattolica*, 12 vols., Ciudad del Vaticano 1949-1961.
EKL	*Evangelisches Kirchenlexikon*, 4 vols., Gotinga 1956-1961.
FUNK	F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolicae*, I, Paderborn 1905.
HAAG DB	*Diccionario de la Biblia*, trad. y adaptación castellana del BL por S. DE AUSEJO, Herder, Barcelona [6]1976.
HB	«Herder Bücherei», Friburgo de Brisgovia 1957ss.
HDG	*Handbuch der Dogmengeschichte*, dir. por M. SCHMAUS, J.R. GEISELMANN, A. GRILLMEIER, Friburgo de Brisgovia 1951ss.
HerKorr	«Herder Korrespondenz», Friburgo de Brisgovia 1946ss.
HPTh	*Handbuch der Pastoraltheologie* I-IV, Friburgo de Brisgovia 1964-1969.
HThG	*Handbuch theologischer Grundbegriffe*, dir. por H. FRIES, 2 vols., Munich [2]1962-1963; trad. cast.: *Conceptos fundamentales de teología*, Ed. Cristiandad, Madrid.
HThK	*Herders theologischer Kommentar zum NT*, Friburgo de Brisgovia 1953ss. Edición castellana en preparación.
HWPh	*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, dirigido por J. RITTER, Darmstadt 1971ss.
IKZ	«Internationale katholische Zeitschrift», Colonia 1972ss.
KD	KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon - Zurich 1932ss.
KIP	*Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike*, Stuttgart 1964ss.
LCI	*Lexikon der Christlichen Ikonographie*, Friburgo de Brisgovia 1968ss.
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 vols., Friburgo de Brisgovia [2]1957-1965.
MS	Mysterium Salutis. *Manual de teología como historia de la salvación*, Cristiandad, Madrid 1969-1975.
NCE	*New Catholic Encyclopedia*, 15 vols., Nueva York 1967.
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, TH. KLAUSER (dir.), Stuttgart 1950ss.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7 vols., Tubinga [3]1957-1965.

RNT	*Regensburger Neues Testament,* dirigido por A. WIKENHAUSER y O. KUSS, 10 vols., Ratisbona 1938ss; trad. cast.: *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento,* Herder, Barcelona 1967ss.
SacrM	*Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica* (K. RAHNER y otros, dirs.), 6 vols., Herder, Barcelona 1972-1975.
SBM	«Stuttgarter Biblische Monographien», Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967ss.
SBS	«Stuttgarter Bibelstudien», Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965ss.
SCHEFFCZYK	L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung,* HDG II 2a, Friburgo de Brisgovia 1963.
StL	*Staatslexikon, Recht - Wirtschaft - Gesellschaft,* 8 tomos, Friburgo de Brisgovia [6]1957-1963; 3 tomos (9-11) 1969-1970.
ThW	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* G. KITTEL (dir.), 10 vols., Stuttgart 1933ss (hay trad. italiana en curso).
ThWAT	*Theologisches Wörterbuch zum AT,* dirigido por G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, Stuttgart 1973ss.
TIXERONT	J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes dans l'Antiquité Chrétienne,* París I [12]1930, II [10]1931, III [8]1928.
TREMPELA	P.N. TREMPELA, *Teología dogmática de la Iglesia ortodoxa griega* (en griego), 3 vols., Atenas 1959-1961; (en francés), 3 vols., Chevetogne 1966-1968.
TU	«Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte» Leipzig-Berlín 1882ss.
UB	*Urban-Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe,* Stuttgart 1952ss.
VtB	*Vocabulario de teología bíblica,* dirigido por X. LÉON-DUFOUR, Herder, Barcelona [6]1973.
WA	MARTIN LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Weimarer Ausgabe») 1883ss.

INTRODUCCIÓN

Cada época tiene sus problemas, a los que busca unas respuestas adecuadas. Una de las tareas de la teología es escuchar esas preguntas y respuestas de los hombres, típicas de cada época, a fin de articular su propia convicción creyente sobre el transfondo del respectivo pensamiento de época, tanto por lo que respecta al planteamiento de los problemas como a su solución. No obstante, y en razón de su imagen del hombre, que está en relación con la imagen de Dios, la teología, más que cualquier otra ciencia humana —y aquí entran no sólo la psicología y la sociología, sino también la ética, la pedagogía y la filosofía—, debe tener en cuenta que también ha de presentar a los ojos del hombre una «imagen acerca del hombre» siempre renovada, y a la que ese mismo hombre no responde todavía, pero a la que debe responder. «Cuando tomamos a los hombres simplemente como son, los hacemos peores; mientras que cuando los tratamos como deberían ser, los llevamos hasta donde deben llegar» (J.W. GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre* VIII, cap. 4).

El fundamento de la imagen del hombre tiene la teología que buscarlo renovadamente en los escritos de la revelación, que bajo una presentación caduca contienen la verdad siempre válida. Las relaciones entre la imagen temporal de esa presentación y la verdad siempre válida tiene desde luego que buscarlas cada época: nunca poseemos, en efecto, la *veritas pura* hasta tal punto de que podamos distinguir de la misma la vestidura de que se ha ido revistiendo desde el principio. Más bien es necesaria una con-

templación diferenciadora de nuestra imagen del mundo y la imagen del mundo que nos da la Escritura —en la medida en que nosotros la conocemos—, a fin de captar siempre de nuevo la verdad revelada perennemente válida y exponerla a cada época. Sólo con la concurrencia de los tres elementos —la comprensión del espíritu de nuestro tiempo, el mantenimiento de la imagen definitiva que hay que buscar de continuo y la valoración de la revelación que llega del pasado y que ha de entenderse siempre de nuevo— se podrá captar o exponer lo que en el pensamiento y reflexión teológicos hay de católico, es decir de «totalidad en el fragmento», de «válido en lo particular y concreto».

Esta consideración metodológica, y la actividad fundamental resultante de la misma, tienen hoy singular importancia por lo que respecta a *la doctrina de la creación*, donde las diferencias entre el hombre bíblico y el moderno son particularmente grandes, y en parte hasta parecen irreconciliables, por lo que se refiere a la comprensión del mundo y de sí mismo. Y sin embargo la renuncia a esa consideración de conjunto podría conducir o a un error de época que pierde de vista el conjunto o a una forma de hablar idealista que haría de nuestra fe una ideología.

Esta reflexión nos obliga a trazar una introducción a la doctrina creacionista, en la que explicamos el lugar e importancia que la doctrina de la creación tiene dentro del sistema dogmático (§ 1), partiendo de la interpretación escriturística de la revelación (§ 2) y finalmente, en una breve historia de la doctrina teológica sobre la creación, perseguimos el cambio que han experimentado tanto el planteamiento de las cuestiones como sus respuestas a lo largo de los siglos hasta nuestros días (§ 3).

Inmediatamente sigue la doctrina de la creación propiamente dicha, dividida en cuatro grandes partes.

Después de tratar en una primera parte el hecho y sentido de la idea y de la fe en la creación —lo que equivale a la doctrina general sobre la creación—, ha de estudiarse en una segunda parte la realidad creada, que para nosotros se presenta como mundo en un sentido muy preciso: primero, el mundo del que el hombre forma parte *(cosmología)* después, y sobre todo, el hombre que se construye su propio mundo *(antropología)* y, por

fin, el mundo de los espíritus y fuerzas que denominamos ángeles *(angelología)*, un mundo que al hombre moderno le resulta difícil entender, pero que la Escritura presenta de modo inequívoco.

Seguirá una tercera parte, que se ocupa de las relaciones peculiares de las criaturas espirituales o dotadas de espíritu (ángeles y hombres) con el ser divino, intentando esclarecer los problemas que en la teología se tratan en el tema de la gracia *(caritología)*.

En una cuarta y última parte se analizará el conjunto de los múltiples males y deficiencia que se experimentan en este mundo y el misterio de los fracasos y maldad que se dan en él, principalmente en el mundo del hombre y de la libertad humana creada, para decir algo acerca de ese misterio que llamamos pecado *(hamartiología)*.

Toda esta doctrina de la creación debería rematar en una quinta parte con la escatología general, que expone el sentido y el objetivo final del mundo presente. Pero este tema ocupa habitualmente el último tratado de la dogmática, que es la *escatología*.

§ 1. *Lugar e importancia de la doctrina de la creación en la teología dogmática*

LThK 9(1964) 470-474: *Schöpfungslehre, kath.* (K. RAHNER). — K. RAHNER, *Escritos de Teología* V, Taurus, Madrid 1964, 181-220. — SacrM II, 4-16: *Creación* (P. SMULDERS).

1. La plenitud de la realidad mundana y la limitación del ser humano hacen que en ninguna época se llegue a exponer la totalidad de los problemas en su conjunto y con toda su profundidad. Cuando en 1960 los profesores del seminario sacerdotal de Coira expusieron sus *Fragen der Theologie heute*, entre los problemas de la dogmática no tuvieron cabida ni el problema de Dios ni el de la creación. Y, cuando en 1969, J. RATZINGER publicó su *Introducción al cristianismo*, pese a sus largos razonamientos acerca de Dios, no dijo nada sobre «Dios creador» ni sobre «el mundo como creación», aunque sus reflexiones siguieron el esquema del símbolo apostólico.

Esto es algo que responde al pensamiento y estudio del mundo occidental de hoy. La ilustración del siglo XVIII y el materialismo del XIX habían convertido justamente los relatos de Gén 1-11 en objeto de su polémica. Los *Welträtsel* (=enigmas del mundo, 1899) de E. HAECKEL pretendían desarrollar *ad absurdum* la idea de creación, y el manual materialista del este *Weltall, Erde, Mensch* (= Universo, tierra, hombre, Edit. Neues Leben, Berlín 1955), está montado abiertamente sobre esa ideología. En el terreno del secularismo perfecto, como el que defienden por ejemplo H. Cox en su *Stadt ohne Gott* (= La ciudad sin Dios, Stuttgart [4]1968) o Leeuwen, ni la idea de creación ni la fe creacionista tienen ya lugar. C. WESTERMANN en su libro *Schöpfung* (= Creación, Stuttgart 1971) menciona otras tres razones para la liquidación de la doctrina de la creación, propia de nuestra teología. Dice, en efecto, que: 1) la teología cristiana ya desde los apologistas del siglo II «había ya elaborado a partir del *relato* de la creación y del elogio del Creador (en la Escritura) toda una *doctrina*». 2) «El lenguaje cristiano en torno a la creación y al Creador desde los tiempos de Kepler, Galileo y Copérnico (es decir, desde el establecimiento de las ciencias de la naturaleza) hasta la formación de la dialéctica materialista del marxismo, de hecho, no había opuesto nada serio a la campaña victoriosa de la explicación científica de la constitución del mundo y de la aparición del hombre». 3) Al igual que ya Agustín exponía de un modo simbólico o alegórico el relato de la creación, así también el pensamiento teológico, a partir del siglo XIX, en este punto, se apoya en el hombre (F. Schleiermacher) o en el acontecer histórico (escuela de Tubinga), y trata de explicarse la creación partiendo únicamente de la interpretación humana.

2. Esta orientación sigue dejándose sentir claramente en la antropología cristocéntrica como punto de partida de la eclesiología de K. BARTH, así como en el arranque antropológico transcendental de las reflexiones teológicas de K. RAHNER (MS II, 1967, 405-420). Lo que la Escritura, y más aún la iglesia, ha venido expreesando hasta ahora como fe creacionista, aunque a veces con una comprensión anticuada del mundo, ha ido que-

dando cada vez más al margen por el intento de comprender y secundar los conocimientos cientificonaturales sobre el mundo. Esto se echa de ver particularmente en la imagen moderna de Dios: al Dios creador del AT con su transcendencia y poder se le interpreta sociológicamente sobre la falsa idea que el hombre veterotestamentario tenía de sí mismo y del mundo, y partiendo del fiel trasunto de Dios que es el hombre —trasunto que encuentra su consumación gratificante y salvífica en Cristo—, las relaciones del hombre con Dios en Cristo se han entendido primordialmente como unas «relaciones de asociación». Desde la historia de la teología quizá se pudiera decir que la imagen tomista de Dios ha sido orillada cada vez más por la imagen divina de la teología jesuítica, especialmente de Suárez y sus seguidores, habiendo sido racionalizada, mundanizada o al menos «humanizada» por el sentimiento moderno que del mundo y de sí tiene el hombre de la era tecnocrática.

3. Desde tales presupuestos hay que plantear la cuestión del lugar e importancia de la doctrina creacionista.

a) Al menos desde el *Pastor* de HERMAS, hacia el 150, ha sido decisiva para la inteligencia cristiana de la creación la *creatio ex nihilo,* con que el autor de 2Mc 7,28 (o al menos el traductor griego de esas frases) explica el primer relato creacionista de Gén 1. Esto significa insertar una realidad extrahumana y material en las relaciones historicosalvíficas entre Dios y el hombre como un elemento necesario de comprensión. Al lado de las realidades personales, que son Dios y el hombre, se da ahora una realidad apersonal que es el mundo de la materia, del que forma parte el hombre por su corporeidad y que, en cuanto mundo le precede y le viene impuesto. Las relaciones personales del hombre con Dios ya no se pueden entender ni ordenar sin esta realidad apersonal ni al margen de ella. La personalidad creada del hombre tiene que entenderse desde la creación *ex nihilo* de la realidad material y apersonal, y no puede arrancar únicamente de las «relaciones diagonales del hombre con Dios», que situarían sobre el mismo plano la personalidad esencial y absoluta de Dios y la personalidad creada del hombre.

b) Partiendo de esta idea de la creación y de la fe en ella, surge lo que puede llamarse «sentimiento de la criatura respecto al Creador». No sólo cuanto yo tengo y soy es regalo de Dios, se lo debo a Dios; sino que tampoco el hecho de que yo exista se explica por sí mismo, sino que es obra del amor creador de Dios que me ha llamado desde el no ser a la existencia: este sentimiento de la criatura no es, pues, un sentimiento atávico que derive de una falsa interpretación de los vínculos con que el hombre está ligado al cosmos ni de la consiguiente interpretación errónea de la sociedad y de la autoridad; es más bien el reconocimiento libre del único y absoluto Creador por parte del hombre creado. Se podrían aducir aquí las palabras que escribe san Pablo a propósito del ministerio eclesiástico (1Cor 4,7): «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué presumes como si no lo hubieras recibido?» (cf. H. VOLK, *Kreatürlichkeit,* en *Gott alles in allem,* Maguncia 1961, 7-25).

c) En esa interpretación bíblica de la idea de creación y desde ese sentimiento de la criatura hay que ver las realidades decisivas de nuestra fe: aquí se ponen de relieve la inteligencia y el lenguaje cristianos de la transcendencia de Dios, por lo cual hay que establecer y explicar la realidad divina frente a la interpretación panteísta o atea del mundo y de nosotros mismos. Así lo expresa la Escritura cuando Pablo rebate las afirmaciones de la cosmología estoica (y panteísta) de que «todo existe desde Dios, en Dios y por Dios», y respecto del Dios absoluto y transcendente, el Yahveh de la revelación, adopta un nuevo punto de vista desde la historia de la salvación y escribe: «Porque, aunque se diga que hay dioses en el cielo o en la tierra, que hay muchos dioses y muchos señores, para nosotros, sin embargo, no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por quien somos nosotros también» (1Cor 8,5s; cf. también Rom 11,36; Col 1,16: E. LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* [comentario crítico de MEYER], Gottinga 1968, 77-103; N. KEHL, *Der Christushymnus Kolosser* 1 [SBM 1], Stuttgart 1967).

Pero en ese sentimiento de la criatura se exalta también la

idea cristiana del pecado, y especialmente el pecado de origen, que señala la culpabilidad por la vinculación a una deuda, no una culpa personal. Asimismo sólo desde aquí se entiende adecuadamente la figura de Cristo y la encarnación de Dios, la criaturalización del Creador. Y desde aquí han de entenderse la Iglesia y los sacramentos, la gracia y las realidades escatológicas que conducen a una nueva creación, a un cielo y una tierra nuevos, a un hombre nuevo.

d) Así se comprende que M. SCHEEBEN en su *Handbuch der katholischen Dogmatik* (1880), al igual que TH. SIMAR en su *Lehrbuch der Dogmatik* (1880), es decir los teólogos dogmáticos de Colonia y Bonn en la época del nacimiento del mundo industrial, y justo en ese mismo marco, dijeran en la introducción a su tratado sobre la creación: «el dogma de la creación es el supuesto y fundamento de todas las otras verdades de la fe» (SIMAR 217). Según demostrará la historia de la teología creacionista, persiste la cuestión de cómo ha de considerarse ese tratado en el sistema general de la dogmática: 1) ¿Pertenece a una teología fundamental, anterior a la teología especial? (K. RAHNER), o ¿constituye una parte de la dogmática especial, que por su mismo contenido es el fundamento de las otras partes? (SCHEEBEN y SIMAR); 2) En cuanto teología fundamental ¿se apoya en la experiencia de la orientación transcendental de la antropología, o bien debe derivarse de los datos revelados, aun cuando en un segundo tiempo pueda y deba contemplarse desde la comprensión del mundo y del propio hombre? El enfoque primero incurre en la necesidad de convertir esa verdad de fe en una afirmación que ante la imagen moderna del mundo, trazada por las ciencias de la naturaleza, y sobre todo frente al materialismo, debería aparecer como una «ideología». Mientras que la sola exposición positiva de la Biblia comporta el peligro de no ahondar lo bastante en la profundidad humana de esa verdad de fe. 3) En el fondo late, además, el enfrentamiento entre una consideración predominantemente metafísica de la idea de creación y otra de carácter más historicosalvífico. Ahora bien, entre ambos modos de enjuiciar el tema no hay una solución intermedia. Este dilema volverá a ocuparnos en otro lugar (§ 4).

§ 2. *Temas de la doctrina creacionista de acuerdo con Gén 1-11 y otros testimonios del Antiguo Testamento y del Nuevo*

R. KOCH, *Erlösungstheologie. Gn 1-11* («Theol.Brennpunkte» 1), Bergen-Enkheim 1965. — C. WESTERMANN, *Schöpfung* («Themen der Theologie», vol. 12), Stuttgart 1971. — R. GUELLUY, *La creación,* Herder, Barcelona 1969. — TH. SCHWEGLER, *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung,* Munich [2]1962. — A. STÖGER, *Gott und der Anfang,* Munich 1961. — P. HEINISCH, *Probleme der biblischen Urgeschichte,* Luzerna 1947. — A. VAN LEEUWEN, *Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation,* Stuttgart 1966. — G. VON RAD, *Teología del AT,* Sígueme, Salamanca 1972. — W. EICHRODT, *Theologie des AT,* Stuttgart [5]1964. — P. VAN IMSCHOOT, *Teología del AT,* Fax, Madrid 1969 (en el prólogo disiente de von Rad). — HAAG DB 389-393: *Creación* (J. ALFRINK). — V. NOTTER, *Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen* (SBS 68), Stuttgart 1974. — L. LEGRAND, *La création, triomphe cosmique de Jahvé,* en «Nouvelle revue théologique» 83, 1961, 449-470. — Y. CONGAR, *Le Thème de Dieu-Créateur...,* París 1964, 189-222. — F. PÉREZ RUIZ, *Dios creador de todas las cosas,* en «Pensamiento» 21, 1965, 5-39. — VtB 163-168: *Creación* (P. AUVRAY). — J. DANIÉLOU, *Au commencement, Genèse I-XI,* Seuil, París 1963.

1. La teología cristiana ha de levantarse siempre sobre la reflexión acerca de las afirmaciones de la revelación bíblica. El AT contiene al menos dos relatos (Gén 1,1-2,4*a* y 2,4*b*-3,24), que, por su contenido y distintos rasgos formales, son equiparables a las cosmogonías y cosmologías de los pueblos circundantes del antiguo Israel, especialmente los sumerios, babilonios, egipcios y persas. Esta comparación obliga a una primera conclusión categórica: para todos esos pueblos la afirmación de que el mundo ha sido producido y que de alguna manera ha sido creado o fundado por uno o varios dioses, no constituye una confesión de fe religiosa, sino el fundamento de su imagen y concepción del mundo. Habría, pues, que decir que se trata de un conocimiento precientífico del mundo y del hombre, no de una fe religiosa. Ciertamente que en Israel, debido a la singularidad absoluta de su concepción divina y al desarrollo de esa idea de Dios, también la idea de la creación del mundo gana en profundidad, y que en razón de la fe en Dios la misma idea de creación se convierte

poco a poco en un asunto de fe. Gracias sobre todo a la persona y al mensaje de Cristo, también aquí se abren nuevas perspectivas que los apologistas de los siglos II y III desarrollaron hasta hacer de ellas una decidida fe creacionista. Los padres griegos de los siglos IV-V, y entre los latinos especialmente Agustín, con ayuda de la metafísica neoplatónica, así como más tarde la escolástica medieval con ayuda de la metafísica aristotélica, la elevaron a doctrina teológica de fe. Frente a la exposición narrativa de la Escritura el exegeta C. Westermann califica esa transformación como «desarrollo deficiente». Quien entienda la doctrina teológica de la Iglesia sobre la creación de un modo no apologético, sino como una tentativa de comprensión, no podrá estar de acuerdo con ese juicio. El desarrollo moderno de las ciencias exactas de la naturaleza no puede contradecir la evolución que ha experimentado hasta ahora la teología de la creación, aunque tampoco pueda refrendar las afirmaciones teológicas (cf. LThK VI [1961] 567-574: *Kosmogonie*, de J. MEURER y otros).

2. La inteligencia de las afirmaciones creacionistas de las Escrituras ha experimentado en los últimos cien años un esclarecimiento y profundización extraordinarios. Después que el análisis *crítico-literario* (J. Wellhausen) hubo establecido la existencia de distintas fuentes (yahvista, elohísta, Priestercodex o código sacerdotal y deuteronomista), y después que el estudio de *historia de la tradición* hubo demostrado que los diversos textos de esta o aquella fuente no eran originarios, sino resultando de una larga tradición viva, *la historia de las religiones, la orientalística y el estudio de la mitología* probaron lo que sigue:

a) La cosmogonía y la cosmología sumeria, babilonia, asiria y egipcia, hay que explicarlas juntamente con la Biblia.

b) En todos esos relatos las narraciones sobre la creación y sobre el diluvio forman un todo.

c) El sentido y motivo de tales narraciones no es dar una respuesta a la pregunta «de dónde» viene el mundo; servían más bien para explicar la permanencia del mundo y la seguridad existencial del hombre. Se trata de un asunto existencial, no de una cuestión de intelecto.

d) El mito como elemento expositivo no se contrapone originariamente a la historia ni a la ciencia, sino que es más bien un elemento de afirmación de la existencia y un recurso para presentar las realidades que sobrepasan el mundo experimental del hombre.

e) La cuestión del origen del mundo sólo se la planteó el pensamiento griego en la época helenística (estudio de las causas).

f) El progreso desde la exposición historicosalvífica del yahvista (J) hasta el relato etiológico de la creación del código sacerdotal (P) no es casual, sino que representa una ampliación y ahondamiento de la imagen de Dios sobre la base de las nuevas cuestiones que plantea la imagen babilónica del mundo.

3. El logro más importante de la exégesis moderna es que el tema de la creación no sólo está tratado en los tres primeros capítulos del Génesis, sino que se extiende hasta el capítulo 11, como lo evidencia una comparación con las cosmogonías extrabíblicas. La exposición cristiana de los relatos creacionistas de los tres primeros capítulos de Génesis, condicionada por el pensamiento griego de la época, hizo que las cuestiones conexas se estudiasen sólo desde el hombre y exclusivamente desde el hombre individual. Con el relato del pecado de origen se pudo entroncar directamente la doctrina de la redención del individuo por Jesucristo. Por el contrario, el pensamiento antiguo de Israel consideraba más bien al hombre como un ser social dentro de la familia, el clan y el pueblo. De él formaba parte su trabajo y su obra cultural, y el pueblo de Israel se veía a sí mismo políticamente dentro del marco de los pueblos que le rodeaban. El hombre en este mundo con sus dificultades y catástrofes naturales, dentro de la historia con sus guerras y discordias políticas, era el tema de la antropología; lo que representaba «una visión del hombre en el mundo radicalmente distinta de la que nos es familiar por la tradición cristiana eclesiástica» (C. WESTERMANN 32).

4. Todo esto lo evidencia principalmente un análisis del texto de Gén 1-11. No sólo forman un todo los capítulos 1-3 y 4-11,

sino que la división más correcta de ese conjunto es: *a)* cap. 1-5; *b)* cap. 6-11. En la parte primera se desarrolla más bien una antropología social, mientras que en la segunda nos encontramos con una antropología política. Y a lo largo de ambas partes se entrecruzan los problemas de la antropología cultural. Toda la pieza está formada por J y P, habiendo tratado sin duda alguna ambas fuentes, cada cual a su manera, todo el material de esos capítulos. J difiere de P en que muestra la limitación del hombre creado por Dios mediante una serie de narraciones sobre la culpa y su castigo (cf. Gén 3: expulsión del paraíso; 4,3-16: Caín y Abel; 6,1-4: pecado de los hijos de Dios; 9,20-27: los hijos de Noé y su castigo; 11,1-9: construcción de la torre de Babel). Dentro de todo ese contexto hay importantes narraciones paralelas que testifican la solidaridad del conjunto. He aquí algunos ejemplos:

a) Gén 3,9: «¿Dónde estás?» Gén 4,9: «¿Dónde está tu hermano Abel?»

b) Gén 1,28; 2,15: orden de cultivo en general y en concreto: ¡Multiplicaos; llenad la tierra y dominadla!; Gén 4,17: Henoc, constructor de la ciudad; 4,20: Yabal, antepasado de los pastores; 4,21: Yubal, antepasado de los citaristas y flautistas; 4,22: Tubal Caín, herrero que trabaja el hierro y el bronce. Cuando no se advierte el parallelismo de estas afirmaciones antropológicas y culturales, puede desfigurarse — como ocurre a menudo — lo referido; p. ej., en el capítulo 4, en el sentido de que la primera cultura habría sido creada por los cainitas malditos.

c) El efecto de la bendición de Gén 1,28 se expone en el capítulo 5 con la enumeración de los hijos de Adán y de su tronco familiar. El efecto de la bendición a los hijos de Noé (Gén 9,1) se muestra en el capítulo 10 con la tabla de pueblos, después de haber presentado en el cap. 4 a los hijos de Adán y Eva, y en el cap. 6,3; 7,13; 9,18s a los noemitas.

d) La *hybris* del hombre se echa de ver en 4,24 con la canción amenazadora de Lamec, y en Gén 11,1-9 con la construcción de la torre de Babel.

e) A la seducción por obra de la serpiente (Gén 3,1-24) responde la seducción por parte de los hijos de Dios (6,1-4); al

igual que la culpa de Caín contra Abel (Gén 4,2-16) se interpreta como una culpa a los ojos de Dios, así en la construcción de la torre (Gén 11-1-9) el hombre se hace directamente culpable ante Dios.

f) El pecado del paraíso lo castiga Dios con su alejamiento de él (Gén 3,21-24), el pecado de Caín con su destierro (Gén 4,12.16) y el pecado de la humanidad con la destrucción de su obra (Gén 11,6-9). Es evidente que aquí se mezclan una y otra vez la historia individual y la colectiva, la historia cultural y la historia política del hombre. Más tarde (cf. § 17) trataremos con mayor espacio la importancia de cada una de las afirmaciones de estos capítulos de cara a la antropología.

5. Antes de aducir otros testimonios de la sagrada Escritura sobre la doctrina de la creación, es necesario decir lo siguiente a guisa de introducción:

a) Si la enumeración y secuencia de los libros responde a su género literario (libros históricos, profetas, salmos, literatura sapiencial), conviene advertir que, al menos los tres primeros grupos discurren paralelos en el tiempo y que, por consiguiente, el primitivo pensamiento mítico de la edad primitiva, el pensamiento histórico a partir de la época de los reyes y el pensamiento ético y religioso a partir de los primeros profetas fluyen de consuno, hasta que con la literatura sapiencial el pensamiento helenístico filosófico introduce algo nuevo en la vieja mentalidad común oriental.

b) Aunque la idea de creación en el sentido de formación del mundo por Dios sólo aparece explícitamente en la época del destierro babilónico y en el código sacerdotal (P), la fe en Yahveh como Dios creador es mucho más antigua, como lo demuestran las canciones veterotestamentarias de Gén 27,28; 49,1-32 (bendición de Jacob); Éx 15,8 (cántico de Moisés en el paso del mar Rojo); Dt 33,13s (bendición de Jacob a José). Tan pronto como el problema asirio-pérsico de la cosmogonía se presenta en Israel como un problema palpitante de pensamiento y de fe, la respuesta al mismo desde la concepción israelita de Dios sólo podía ser ésta: Yahveh es el creador del mundo. Con lo cual también se

aclaraba y robustecía el monoteísmo en Israel (Yahveh es ahora además el Dios de los otros pueblos).

c) En Israel jamás aparece Yahveh implicado en el proceso evolutivo del mundo, y menos aún puede hablarse de una teogonía. En contraste con la epopeya de Gilgamesh (Enuma elish), que se remonta al año 2400 a.C., y cuyas fórmulas poéticas aparecen repetidas veces en la Biblia israelita, la acción creadora de Dios se entiende siempre en el pueblo elegido como la acción espiritual y libre de una persona que por sí misma constituye la norma. Para ello Israel acuña una palabra propia que sólo se aplica al obrar divino y que veremos más detenidamente (§ 4).

d) La peculiaridad de la fe israelita en el Dios creador se manifiesta de modo especial en el hecho de que Israel tiene *una imagen del mundo* común a todos los pueblos orientales circunvecinos, para los que el elemento predominante son las aguas que proporcionan la base sobre la cual flota el disco terráqueo o sobre las que se asienta como sobre columnas mediante las raíces de los montes. Esas aguas primordiales brotan de la tierra a través de las fuentes. El cielo visible, sobre el que están fijas o caminan las estrellas, constituye una lámina dura (el firmamento) que contiene las aguas superiores, las cuales caen sobre la tierra cuando llueve. Sobre este mundo del hombre está la morada de los dioses y también la de Yahveh, el único Dios de Israel. En la tierra, o debajo de ella, o bien debajo de las aguas, está el *sheol* o mundo inferior, que en cierto modo representa las antípodas del lugar superior de los dioses. Allí están retenidos los muertos que no pasan al seno de Abraham. En esta imagen estática, forjada por los orientales antiguos, el hombre y su mundo constituyen el centro del cosmos. Es sólo a partir de Copérnico que las ciencias de la naturaleza empiezan a trazar la imagen heliocéntrica del mundo, y después la nueva imagen dinámica que ya no reconoce centro alguno. En el desarrollo de la doctrina creacionista se explicará desde distintos ángulos la importancia que, de cara a nuestras afirmaciones teológicas sobre Dios y sobre su obra creada, tiene esta diferencia fundamental en la imagen del mundo.

e) Si en la creación espacial la vieja imagen cósmica ha que-

dado radicalmente superada por la imagen del mundo aportada por las ciencias naturales, en cuanto a la imagen temporal fundada en la revelación debemos decir que, por la referencia del tiempo al Dios creador supratemporal y eterno, contiene una dinámica altísima que permite hablar a la Escritura de una «nueva creación» al final de los tiempos, de un «nuevo cielo y una tierra nueva» (cf. Is 51,6; 34,4; 65,17; 66,22; Sal 102,26ss), así como de una «alianza nueva» en la historia de la salvación (Jer 31,31ss; 32,37ss; Ez 16,60ss; 34,25-31; 37-15-28). En esta imagen temporal y dinámica tiene su fundamento siempre válido el lenguaje bíblico sobre pecado y gracia, juicio y salvación. Justamente por esta concepción del tiempo no se puede contraponer la imagen bíblica del mundo cual cosmocéntrica a la imagen antropocéntrica cristiana y moderna. La idea fundamental de Dios en el mundo y del mundo creado por Dios exige unas relaciones mucho más complicadas entre estas dos imágenes del mundo.

6. Los escritos del AT de distinto género literario presentan diferentes puntos de vista y orientaciones en la idea de creación, que exponemos aquí brevemente:

a) En *los libros históricos,* Yahveh, el Dios único, es el creador del universo, incluida la materia; de ahí que, frente a todas las afirmaciones dualistas, presentes de múltiples formas en el entorno de Israel, los escritos del AT subrayen insistentemente la bondad intrínseca del mundo. Y esto no sólo por lo que se refiere al relato creacionista del código sacerdotal (P) —Gén1, 1-2,4*a*—, que después de la obra de cada día agrega: «Vio Dios que era bueno», destacando explícitamente después de la creación del hombre: «Vio Dios que era muy bueno.» Tampoco según las exposiciones del yahvista (J) comporta imperfección alguna el mundo creado por Dios. Algo distinto es lo que ocurre con el mal y el dolor que afectan al hombre. Según la vieja concepción israelita también habrían sido creados por Dios (cf. Am 3,6: «¿Hay en la ciudad una desgracia que no haya dispuesto Yahveh?»; Is 45,7: «Yo, que formo la luz y creo las tinieblas, que hago felicidad y creo la desgracia. Soy yo, Yahveh, quien hace todo esto.» Asimismo, según Job, Dios sigue permitiendo

todo tipo de dolores y males). Al igual que evoluciona la idea acerca del sentido del sufrimiento (castigo, corrección, llamada de la gracia), así también ha ido cambiando la expresión relativa a la causalidad de Dios respecto de tales padecimientos (creación, acción, permisión). Del maligno, que para el hombre continúa siendo siempre un misterio, y que en la Escritura se le designa como «el gran dragón, la antigua serpiente, el que se llama diablo y Satán» (Ap 12,9), se tratará más tarde en la doctrina sobre los ángeles (§ 45). La creación encuentra su prolongación y cumplimiento en la alianza (con Noé, Abraham y David).

b) Un nuevo aspecto de la idea de creación se descubre en *los profetas,* que refrendan sus exhortaciones, amenazas y promesas revocándose al Dios creador. El poder de Dios, que se manifiesta precisamente en su obra creadora, presta consistencia a la palabra divina que el profeta ha de proclamar en nombre de Yahveh. Amós concluye así su discurso de exhortación (4,2-13) a Israel: «Mirad que es él quien forma las montañas y quien crea el viento, quien descubre al hombre su designio; quien hace la aurora y las tinieblas, quien camina por las cumbres de la tierra, Yahveh, Dios Sebaot, es su nombre» (cf. 5,4-9). Is 48,12-13 abre su amonestación al pueblo para que abandone a los dioses de Babilonia con este apóstrofe: «¡Escúchame, Jacob, siervo mío, y tú, Israel, llamado por mí: Soy yo, yo, el primero, y también el último soy yo. Mi mano fundó la tierra y mi diestra desplazó el cielo; grito yo hacia ellos, y todos a una se presentan (cf. Mal 2,10.15). A lo largo de todos los tiempos la palabra profética se apoya en el poder de Dios creador, que es también quien pronuncia la palabra del vaticinio.

c) En los himnos y textos poéticos de la piedad israelita, especialmente en sus *Salmos,* la idea de creación pasa a ser el factor desencadenante de las diversas actitudes religiosas, y sobre todo, de alabanza, gratitud, admiración y confianza, el himno de loa al Dios de Israel arranca de la acción divina en el pasado y en el presente, en la naturaleza y en la historia del hombre. Así en el Salmo 8 la contemplación del cielo estrellado («cuando miro los cielos, hechura de tus manos...») hace lanzar al cantor esta exclamación repetida: «Oh Yahveh, Señor nuestro, ¡cuán gran-

dioso es tu nombre sobre toda la tierra!» El Sal 19 (2-7) exalta la grandeza de Dios al contemplar los cielos y el sol: «Los cielos refieren la gloria de Dios, el firmamento anuncia las obras de sus manos.» Arrebatado por la tremenda grandeza de una tormenta con truenos y relámpagos sobre el mar, los montes y el desierto, el orante del Sal 29 alza su himno de alabanza al Dios creador: «¡Voz del Señor en la fuerza! ¡Voz del Señor en la magnificencia! ¡Voz del Señor que escinde el alto cedro...! ¡Voz del Señor que arranca llamaradas! ¡Voz del Señor que sacude el páramo!» La elegía (cf. Sal 89,6-19) lo mismo que el cántico de peregrinación (cf. Sal 24,1ss) exclaman: «¡Del Señor es la tierra y su contenido, el orbe entero y cuanto en él habita. Él es quien en los mares lo ha asentado y asegurado sobre las corrientes!» Mientras el Sal 103 se explaya sobre la bondad de Dios, el Sal 104 versa sobre la grandeza del Creador en su providencia y cuidados sobre el mundo entero: «Todas las criaturas esperan de ti el momento oportuno su sustento... Mas si escondes tu faz desfallecen de terror, y si retiras tu aliento, desaparecen y retornan al polvo. Pero envías tu aliento, se remozan y la faz de la tierra se renueva... Yo cantaré al Señor mientras viviere, cantaré a mi Dios mientras existo. Que mis cantos sean de su agrado, Yahveh es mi alegría.» Como el Sal 148, también los jóvenes del horno de Babilonia (Dan 3,51-90) invitan a las alabanzas del Creador a todos los seres, elementos y acontecimientos de la creación.

En varios versículos y salmos, al igual que en los libros proféticos, aparecen personificadas las fuerzas del caos, como Rahab o Leviatán (cf. Is 51,9s; Sal 104,26; 74,14; 89,11) o Behemor (Job 40,15ss), así como al final de la Escritura, en Ap 13, la bestia de la tierra y la bestia del mar luchan contra Dios. Aun cuando pueda haber una analogía literaria con las cosmogonías mitológicas, las Escrituras no hablan de una idea mítica de la creación al lado de la otra teológica.

También los salmos de la liturgia del templo, los que hoy se llaman salmos de entronización (cf. Sal 95,3-6; 96,4-10; 100,3: «... el Señor, nuestro hacedor. Él, cierto, es nuestro Dios, y nosotros, el pueblo de sus pastos, el rebaño conducido por su mano»), aluden repetidas veces a la grandeza de Yahveh creador.

d) La *literatura sapiencial,* que en su imagen del mundo, aunque no literariamente, parece depender del helenismo, representa un viraje en la interpretación de la idea creacionista. El resultado es que, en lugar de la consideración soteriológica e histórica de la época precedente, se abre paso ahora una consideración racional, en la que las mismas cosas creadas adquieren un nuevo peso. Se trata ante todo de lo creado que conduce al hombre hasta el Creador (cf. Sab 13,1-9: prueba de la existencia de Dios por la creación), no del Dios creador que se revela en sus criaturas; se trata en primer término de la maravilla del orden en la creación, y no del Dios creador que todo lo ordena. Eliú exhorta a Job: «Escucha, oh Job, estas cosas: párate a reflexionar las maravillas de Dios.» Cuando Yahveh revela a Job su carácter creador (cap. 38), es la consideración de las obras creadas y su orden lo que ocupa el primer plano, no la acción creadora de Dios. El objetivo de la instrucción no es, pues, tanto Dios mismo, cuanto la sabiduría divina que se manifiesta en la creación y que el hombre debe aceptar como un orden de vida: «Mira, la sabiduría consiste en temer al Señor, y la inteligencia en apartarse de lo malo» (Job 28,28). Dios aparece así en la creación y en el orden de la misma como el donador de sabiduría, prudencia e inteligencia (cf. Prov 2,5-12; Sab 6,11-25). Esto conduce a una desviación en la piedad de Israel, que se advierte sobre todo cuando el intelectualismo de la literatura sapiencial helenística se vincula al eticismo de los fariseos. Según el testimonio de los Evangelios, Cristo tomó posición repetidas veces contra esa forma de piedad. Desde luego no se puede pasar por alto que esa evolución no sólo representa una degeneración, sino también una respuesta necesaria de Israel a las nuevas cuestiones y necesidades de su tiempo. La imagen del fariseo aparece un tanto desfigurada en los escritos del NT, debido en buena parte a la teología paulina (cf. R. TRAVERS HERFORD, *Die Pharisäer,* Colonia 1931).

e) Que la literatura sapiencial se mantuvo dentro de la tendencia básica religiosa del viejo pensamiento israelita, puede demostrarlo el hecho de que aquí precisamente la idea de creación se convierte en una pieza esencial. La *sabiduría* aparece personificada *como un coprincipio en la obra creadora de Yahveh.* Los

textos más importantes en favor de esta afirmación vamos a reproducirlos literalmente, pues son de capital importancia de cara a la transformación cristológica de la idea de creación en el NT. En Prov 8 la Sabiduría se presenta brindando su consejo para la vida del hombre (1-21), y luego prosigue: «(22) Yahveh me creó al comienzo de su acción, antes que sus obras más antiguas. (23) Desde la eternidad fui yo formada, desde el comienzo, antes que la tierra. (24) Nací cuando no existían los abismos, cuando no había fuentes bulliciosas. (25) Antes que los montes fueran cimentados, antes que las colinas yo nací; (26) antes que él hiciera la tierra y los campos y los primeros terrones del suelo. (27) Cuando estableció los cielos, allí estuve; cuando trazó el horizonte sobre el abismo, (28) cuando fijó las nubes en la altura, cuando asentó las fuentes del abismo, (29) cuando impuso al mar su mandato de que las aguas no saltaran la orilla, (30) allí estuve a su lado como arquitecto...» (cf. G. VON RAD, 199: la diosa egipcia Maat como diosa del orden y de la justicia, favorita también de la divinidad), «haciendo sus delicias cada día, recreándome siempre en su presencia, (31) recreándome en el orbe de la tierra y teniendo mis delicias con los hombres» (cf. 9,1-5: invitación de la Sabiduría al convite del pan y del vino, que los padres de la Iglesia interpretaron como alusión a la sagrada eucaristía: combinación de creación y alianza). No hay por qué equiparar aquí la sabiduría de Israel con la sabiduría griega, sino que más bien se le contrapone en cuanto que como orden del mundo y como prudencia del hombre es siempre un «don de Dios» (cf. G. VON RAD, *Weisheit in Israel,* Neukirchen-Vluyn 1970).

En el Eclesiástico de Jesús ben Sirá (24,1-22) se destaca, sobre todo, que la Sabiduría de Dios sólo tiene su sede en Israel: «(3) Yo salí de la boca del Altísimo, y como nube cubrí la tierra. (4) Yo en las alturas planté mi tienda, y mi trono fue una columna de nube. (8) Entonces me ordenó el Creador de todo, mi Creador hizo fijar mi tienda y me dijo: Planta tu tienda en Jacob, y sea Israel tu heredad. (9) Antes de los siglos, desde el principio, me creó...» (cf. la epístola de varias fiestas marianas desde el siglo VIII). «(19) Allegaos a mí los que me deseáis, y saciaos de

mis frutos. (20) Porque mi recuerdo es más dulce que la miel; y mi heredad, más que el panal de miel. (21) Los que me comen tendrán todavía hambre; y los que me beben tendrán todavía sed; (22) El que me escucha no quedará defraudado; los que trabajan en lo mío, no pecarán.» Explícitamente se refiere G. VON RAD (pág. 216) al hecho de que aquí la Sabiduría intenta explicarse el fenómeno de la *tora* (¡al margen de la tradición!) desde sus supuestos.

Más importante aún son las afirmaciones de Sab 7,21-8,1, en que la Sabiduría aparece como plasmadora de todas las cosas y como morada del Espíritu de Dios. En 7,17-20 refiere Salomón cómo Dios le otorgó «la verdadera ciencia de los seres: el saber la constitución del mundo y la actividad de los elementos, el principio, el fin y el medio de los tiempos, la alternativa de los solsticios y los cambios de las estaciones, los ciclos de los años y las posiciones de los astros, la naturaleza de los animales y los instintos de las fieras, la fuerza de los espíritus y los razonamientos de los hombres, las variedades de las plantas y las virtudes de las raíces». Luego prosigue: «(21) He llegado a saber cuanto está oculto y cuanto está al descubierto, pues la sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó. (22) Hay en ella un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, penetrante, puro, claro, impasible, amante del bien, agudo, (23) incoercible, bienhechor, amigo de los hombres, firme, seguro, sin zozobras, que todo lo puede, que está atento a todo, que penetra todos los espíritus, los inteligentes, los puros, los más sutiles. (24) La sabiduría es más ágil que todo movimiento; todo lo atraviesa y penetra por su pureza. (25) Porque es el hálito del poder de Dios, emanación pura de la gloria del todopoderoso. Por eso, nada manchado penetra en ella. (26) Es reflejo de la luz eterna, espejo sin mancha de la actividad de Dios, imagen de su bondad (cf. Heb 1,3). (27) Siendo una, todo lo puede; y permaneciendo la misma, todo lo renueva. En todas las edades entra en las almas santas; hace de ellas amigos de Dios y profetas. (28) Porque Dios a nadie ama sino al que mora con la sabiduría. (29) Es ella más hermosa que el sol, y está por encima de toda constelación. Comparada con la luz, es superior a ella; (30) pues a la luz sucede la noche, pero la

maldad no puede contra la sabiduría. (8,1) Se extiende poderosa de un extremo al otro, y todo lo gobierna convenientemente.»

En Job la Sabiduría es asunto exclusivo de Dios: sólo él la conoce y sabe el camino que lleva hasta ella (28,23). Aquí la sabiduría divina se distingue radicalmente de toda sabiduría humana (cf 1Cor 2,6s). Asimismo el sentido de la revelación de la sabiduría al hombre no es otro que el hombre aprenda de ella a ser sabio: «Temer al Señor es sabiduría; huir del mal, inteligencia» (Job 28,28). Lo realmente decisivo en esta literatura sapiencial es que, junto al único Dios creador, aparece la «sabiduría divina» como una auténtica realidad creadora. Esto es de suma importancia para el NT.

7. *a)* El NT no trata expresamente de la creación. Las numerosas alusiones al estado anterior a la «creación del mundo» (cf. Mt 13,35; 25,34; Mc 13,19; Lc 11,50: las más de las veces en las palabras sobre el castigo o el juicio; Mc 10,6-12: «desde el principio» refiriéndose a la indisolubilidad del matrimonio) evidencian la natural vinculación entre ambos Testamentos.

b) Para Pablo la creación llevada a cabo por Dios no es simplemente el comienzo del mundo, sino un compromiso para el hombre, pues Dios ha hecho brillar la luz de entre las tinieblas (2Cor 4,6), y por ello no hay en el mundo nada impuro (1Cor 10-25s). Pero lo decisivo en la teología de san Pablo es la afirmación de que Cristo es el cocreador del mundo. 1Cor 8,6: «Para nosotros, sin embargo, no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por quien somos nosotros también.»

Una primera exposición grandiosa de esta doctrina la encontramos en Ef 1,3-14, que es un himno sobre la historia de la salvación. Las afirmaciones de la literatura sapiencial del antiguo Israel hallan aquí una nueva configuración en la que a Cristo en cuanto sabiduría se le llama Hijo del Padre, que es el Dios creador: «Bendito Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos.» Si la vieja sabiduría israelita sólo era espíritu y sagacidad, ahora Cristo es

ante todo el redentor. Todo cuanto Dios nos otorga lo hace por Cristo y en Cristo: «Nos eligió en él antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia. En su amor nos había predestinado a ser hijos adoptivos suyos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, de la cual nos dotó en el Amado. En él tenemos la redención por medio de su sangre, el perdón de los pecados según la riqueza de su gracia, que ha prodigado con nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que se había formado de antemano referente a la economía de la plenitud de los tiempos: recapitular todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra. En él mismo fuimos también agraciados con la herencia, predestinados —según el previo decreto del que lo impulsa todo conforme a la decisión de su voluntad— a ser nosotros alabanza de su gloria, los que previamente teníamos puesta en Cristo la esperanza. En él también vosotros, después de haber oído la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación; en él también, después de haber creído, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa.» Se abre aquí una nueva concepción de la historia salvífica y, sobre todo, del tiempo, donde en lugar de la sabiduría creada de la antigua alianza aparece el Hijo eterno del eterno Padre como principio, centro y fin de la historia de la salvación. El predicador de la carta a los Hebreos expresa esto mismo a modo de instrucción cuando dice: «El cual es reflejo de su gloria, impronta de su ser, sostiene el universo con su palabra poderosa y, después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas» (cf. Sal 110,1); él es su «Hijo, al que nombró heredero de todas las cosas, por medio del cual, igualmente, creó los mundos y los tiempos» (cf. Heb 1,2s).

Una exposición en hondura de la misma idea la hace el himno cristológico de la carta a los Colosenses al decir: «Él es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura, porque en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, las visibles y las invisibles, ... todas las cosas fueron creadas por medio de él y con miras a él; y él es ante todo, y todas las cosas

tienen en él su consistencia. Y él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia; él, que es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que así él tenga primacía en todo: pues en él tuvo a bien residir toda la Plenitud, y por él reconciliar todas las cosas consigo» (Col 1,15-20). Cristo aparece como el centro de la historia de la creación al igual que de la historia de la salvación. En él, por él y para él adquire todo su consistencia (συνέστηκεν).

c) Si, en Pablo, el Hijo del Padre y su Espíritu ocupa el lugar de la sabiduría, en el prólogo del Evangelio de Juan el puesto de esa sabiduría corresponde a la «Palabra de Dios». Respondiendo a la tríada gnóstica de ser, vida y luz, aparece aquí el *logos* de Dios como la Palabra creadora, como la Palabra de la salvación y como la luz reveladora. Lo decisivo, sin embargo, es que a esa misma Palabra se la llama Dios: «Al principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la palabra *era Dios... Todo llegó a ser por medio de ella; y sin ella nada* se hizo de cuanto fue hecho. En ella estaba la vida, y esta vida era la luz de los hombres; y esta luz resplandece en las tinieblas, pero las tinieblas no la recibieron... La Palabra era la luz verdadera que, llegando a este mundo, ilumina a todo hombre. Ella estaba en el mundo y el mundo fue hecho por medio de ella; pero el mundo no la conoció. Ella vino a los suyos, y los suyos no la recibieron. Pero a todos los que la recibieron, a aquellos que creen en su nombre, les dio potestad de llegar a ser hijos de Dios; los cuales, no de sangre, ni de voluntad humana, ni de voluntad de varón, sino de Dios nacieron. Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros. Pero nosotros vimos su gloria, gloria como de hijo único que viene del Padre, lleno de gracia y de verdad.» (Jn 1,1-5.9-14). Aquí el misterio de la creación y de la redención se prolonga hasta adentrarse en el misterio del mal en el mundo, el cual se opone al reino de la gracia y de la verdad de Cristo.

d) En el último libro de la Sagrada Escritura, en el Apocalipsis, que trata acerca del juicio sobre el mundo, se dice acerca del ángel que entrega al vidente el libro de la revelación nueva: «Y el ángel que yo había visto de pie sobre el mar y sobre la

tierra, levantó al cielo su mano derecha, y juró por el que vive por los siglos de los siglos, el que creó el cielo y lo que en él hay, y la tierra y lo que en ella hay, y el mar y lo que en él hay» (Ap 10,5s). Después de haber caído Babilonia, la enemiga de Dios, y después de haber triunfado la Palabra de Dios, jinete sobre un caballo blanco, y haber sido establecido el reino de los mil años, se dice a modo de conclusión: «Y vi un cielo nuevo y tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar no existe ya. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo de parte de Dios, preparada como esposa ataviada para su esposo. Y oí una gran voz, que procedía del trono, la cual decía: Aquí está la morada de Dios con los hombres. Y morará con ellos, y ellos serán su pueblo, y Dios mismo con ellos estará» (Ap 21,1-3).

Así se cierra el círculo: la creación primera ha encontrado su consumación en la creación nueva; la Palabra de Dios, por la que todo ha sido creado y que ha plantado su tienda entre nosotros (prólogo de Juan), habita ahora en medio de su pueblo, el pueblo de Dios, como estaba prometido en la primera alianza. Gracias al Unigénito del Padre los hombres llegan a ser hijos de Hijos de Dios. La idea de creación ha llegado a su plenitud a través de la idea de salvación. La creación primera, al igual que la segunda, la creación lo mismo que la alianza, no son otra cosa que gracia de Dios. «Y dijo el que estaba sentado en el trono: Mirad, todo lo hago nuevo... Hecho está. Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin. Al que tenga sed, le daré yo gratis de la fuente del agua de la vida. El que venza heredará estas cosas. Y yo seré su Dios, y él será mi hijo» (Ap 21,5-7).

8. La «nueva creación» recibirá sin duda su plenitud al final. Pero se abre ya paso en Jesucristo. En él, por él y para él es ya presente.

a) Por ello, Pablo le llama a Cristo nuevo Adam, el nuevo comienzo de la creación (cf. Rom 5,12-21; 1Cor 15,45). Quien está en Cristo es una creación, una criatura nueva (cf. 2Cor 5,17; Gál 6,15; Rom 6,4: cf. ThW III: καινός [Behm] 415s). Los hombres se hacen cristianos mediante un nacimiento nuevo (cf. Rom 8,14;

1Cor 4,15; Gál 3,26; Jn 3,6; 1Pe 1,3-23). Pero no es sólo el hombre, sino el mundo entero el que está con dolores de parto y anhela la redención mediante la revelación de los hijos de Dios (Rom 8,19-23). Lo que en los profetas y en el Apocalipsis aparece como destrucción en el juicio, para la concepción teológica no pasa de ser un proceso de transformación (cf. Rom 8,24: en esperanza hemos sido salvados). Incluso el cuerpo humano está sujeto a ese proceso (cf. 1Cor 15,36.42), y ha de caer y morir en la tierra como el grano de trigo, para que pueda brotar y producir fruto (cf. Jn 12,24).

b) Ese ser y estar en la nueva creación exige del hombre una vida que responda a semejante proceso de transformación creadora. El cristiano es requerido a despojarse del hombre viejo, que con sus placeres engañosos va por el camino de la perdición, y se le invita a renovarse en su espíritu y mente revistiéndose del hombre nuevo, que ha sido creado según Dios en la verdadera justicia y santidad (cf. Ef 4,22ss). «No os mintáis unos a otros, después de haberos despojado de la vieja condición humana con sus acciones y de haberos revestido de la nueva, que se va renovando con miras al conocimiento profundo según la imagen del que la creó» (Col. 3,9s; cf. Gén 1,27). Así, pues, vivir en esta situación escatológica equivale a vivir en Cristo. Lo cual representa a su vez para el hombre una constante conversión o reforma en este mundo, que no significa un «retorno a la interpretación de lo cristiano según la Iglesia primitiva» (cf. la reforma), ni tampoco significa una planificación ética y litúrgica del futuro; por el contrario, no es sino un ajustarse siempre renovado al Señor presente, un dejarse tomar mediante la gracia del Espíritu por Cristo, que es la única *forma vitae et lex viva* (cf. alocución del papa Pablo VI, en 1963, al concilio Vaticano II). Eso es lo que significan estas palabras: «Pero nosotros vimos su gloria, gloria como de hijo único que viene del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14; cf. a este respecto la bendición de Pablo al comienzo o al final de sus cartas: «Gracia y paz de parte de Cristo, Señor nuestro»).

§ 3. *Breve historia de la teología de la creación*

L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, HDG II,2*a*, Friburgo de Brisgovia 1963 (con bibliografía); el mismo, HThG II (1963) 500-508.

La historia de la teología de la creación, que aquí exponemos sólo a grandes rasgos, debe mostrarnos el *Sitz im Leben* para el desarrollo de la idea creacionista dentro de la teología. Todo ello a fin de que esa idea, que es una pieza de nuestra concepción del mundo y un misterio de fe, no se convierta en pura ideología.

1. Después de ver los fundamentos de la teología creacionista en la Escritura, hay que empezar por referirse a las fórmulas confesionales y a los símbolos de la fe, en los que la Iglesia primitiva ha compendiado sus creencias como en fórmulas breves. Ha de consignarse a este respecto que en los símbolos primitivos (y en la mayor parte de las fórmulas confesionales hasta el siglo III) a Dios Padre se le llama simplemente el *Pantocrátor* y al Hijo se le designa *Soter* (cf. DS 1-17.23.25). Tal vez fue el enfrentamiento con las doctrinas dualistas de la gnosis, hacia finales del siglo II, el motivo de que en los símbolos bautismales se admitiese, al menos desde comienzos del siglo IV, la fórmula neotestamentaria del Padre como «Señor del cielo y de la tierra» (cf. Mt 11,25; Lc 10,21: exclamación jubilosa de Jesús; cf. Act 17,24) o como «creador de todas las cosas» (cf. Ef 3,9; Act 17,24; 14,15), donde se intercambian los términos «hacedor» y «creador» (ποιητής, κτιστής, cf. DS 21.22.27-51).

Sin embargo, es evidente que el oriente cristiano siempre mostró un mayor interés por Cristo como cocreador (cf. ORÍGENES, *De princ.* I, praef. 4: *cum in omnium conditione Patri ministrasset Christus;* véase también el Símbolo bautismal de Eusebio, Cirilo de Jerusalén, Epifanio, Atanasio), mientras que occidente (*Pastor* de HERMAS, Mand. I,1; *Martyrium Iustini* 2,5) pensaba más en el Padre como aquel que había creado de la las cosas visibles y las invisibles. La aceptación de la fórmula de Nicea como un símbolo propiamente dicho fue dándose en las

distintas regiones eclesiásticas en diferentes tiempos: primero, desde luego, fue en África, bajo la influencia de Agustín, después en Roma y en Milán (cf. C. EICHENSEER, *Das Symbolum Apostolicum bein hl. Augustinus*, St. Ottilien 1960, 187-195).

2. Los padres apostólicos no agregan nada nuevo al mensaje bíblico. El *Pastor* de HERMAS (hacia 150), refiriéndose a 2Mac 7,28, contrapone claramente su fe creacionista a la cosmogonía griega con estas palabras (Mand. I,1): «Cree que hay un solo Dios, que creó y ordenó el universo e hizo pasar todas las cosas del no ser al ser (cf. Sab 1,14), el cual todo lo abarcaba, y sólo él es inabarcable.» La doctrina de Cristo como el cocreador no se expresa de modo suficiente (cf. SÍM. IX, 12,2). Parecida es la doctrina de la *Doctrina de los doce apóstoles* (cf. 1,2; 5,2). La carta de Bernabé exige (19,2): «Debes amar a quien te ha creado, y teme a aquel que te ha formado.» Tal vez sea aquí la actitud antijudía la razón de que aluda insistentemente a Cristo como a cocreador (cf. 6,12s).

3. Entre los apologistas de los siglos II y III la idea de creación gana en importancia al enfrentarla con la cosmogonía griega. En el espíritu del platonismo medio y de los estoicos nos sale al encuentro aquí Dios como origen de todo (ἀρχὴ τῶν ὅλων), como principio del universo (cf. ARÍSTIDES, *Apol.* I, 2-3; JUSTINO, *Apol.* II,6,10; TACIANO, *Oratio ad Graecos* IV,3). Como contrapeso a la afirmación un tanto abstracta sobre la creación se destaca la función mediadora del Logos en esa misma creación, aunque más bien dentro del espíritu de Filón de Alejandría (cf. JUSTINO, *Dial.* 61,3s; TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolycum* I,3, ¡Subordinacionista!). TEÓFILO (II,10.12) aplica al esclarecimiento de este principio cocreador la distinción estoica entre el λόγος ἐνδιάθετος y el λόγος προφορικός. El Logos es el servidor (ὑπουργός) del Padre. Todos los apologistas toman posiciones en su doctrina de la libertad del acto creador contra el monismo estoico y el dualismo platónico, al tiempo que evitan las antiguas cosmogonías (cf. SCHEFFCZYK, 41).

4. Frente a la gnosis y su dualismo los grandes apologistas de 180-250 elaboraron sobre todo la interpretación histórico-salvífica de la idea de creación. Aquí hay que mencionar en primer término a Ireneo de Lyón, por su visión unitaria de la doctrina creacionista y soteriológica, y por el énfasis con que identifica la palabra creadora con Cristo *(Adv. haer.* III,9,3; 16,6-8). El paralelismo Cristo-Adam enseña que, ya en la formación del primer hombre, Dios tenía en su mente a Cristo redentor (III,21,10). Dios sólo quería tener a alguien a quien pudiera dar prueba de sus bondades (IV,14,1). Pero es sobre todo su teología de la recapitulación, conectando con Ef 1,10, junto con sus afirmaciones sobre la economía divina (plan de salvación), lo que pone de manifiesto el pensamiento constructivo del obispo de Lyón. Tertuliano, que no presenta una orientación histórico-salvífica tan decidida, hubo no obstante de defender resueltamente contra el dualismo de Marción la identidad del Dios creador con Cristo como Verbo creador (cf. *Adv. Marc.* II,5-11; *De praescript.* XIII: «No hay sino un Dios y nadie más junto al creador del mundo, que todo lo sacó de la nada mediante su Verbo emitido *(emissum)* antes de todas las cosas y que se llama Hijo suyo.») HIPÓLITO DE ROMA se ha enfrentado detenidamente en su *Refutatio* (de modo especial en el libro X) a los errores de las concepciones gnósticas sobre la formación del mundo, para acabar presentando en los capítulos 32-33 la doctrina creacionista más profunda de su tiempo: la del Dios único, creador libre de los cuatro elementos y de todas las cosas, y la del Logos, portador de la voluntad del Engendrador y que conocía perfectamente el pensamiento del Padre, como creador del mundo visible.

Frente a estas tentativas sensatas de los padres occidentales dentro de la teología de la creación, los teólogos alejandrinos — al igual que le había sucedido ya al judío FILÓN *(De opificio mundi* XIII-XVI) —, en su lucha contra la gnosis, han adoptado distintos elementos gnósticos. Esto se echa de ver especialmente en Orígenes (†253), con su doctrina de la preexistencia de las almas y de la eternidad del mundo creado (cf. *Contra Celsum* I,32s; *De princ.* I,5,4; II,8s), aunque mantiene expresamente la doctrina cristiana de la creación de la nada *(De princ.* II,1,4). Escribió el pri-

mer comentario amplio del Génesis, al que siguieron más tarde las grandes obras de Basilio, Gregorio Niseno, Ambrosio y Agustín. Clemente de Alejandría (†215) distingue en su teología platónica un doble mundo: sensible uno, e inteligible el otro *(Strommata* v, c 14,93s), y supone una creación simultánea eliminando la secuencia de los días de la creación *(Stom.* vi, c 16) así como una *creatio continua.*

5. El siglo iv introduce un nuevo desarrollo con el esclarecimiento de la cristología a partir del 325, y de la pneumatología desde el 381; lo que condujo a una formulación mejor de la doctrina creacionista en el marco de la historia de la salvación. La presión más fuerte de la filosofía y de la concepción de la naturaleza griegas, después que la Iglesia alcanzó su libertad, exige una distinción más neta entre la consideración histórico-salvífica y el estudio metafísico. El oriente se sirve más bien del lenguaje místico y neoplatónico, mientras que la Iglesia occidental da cabida a un eticismo estoico.

a) Eusebio de Cesarea (†339), obispo áulico del emperador Constantino, trata extensamente el tema de la creación en su *Praeparatio evangelica* (vii,9-22: PG 21,529-584) presentando con razón la materia como criatura de Dios y no como fundamento de la creación, mientras que Cristo aparece como cocreador, con tanto relieve que la cristología de Nicea no supone en este punto progreso alguno. Atanasio (†373), el gran teólogo del concilio, siguiendo la misma línea ha presentado claramente al Padre y al Logos como único principio creador (cf. *Contra Arianos* i,16; ii,24s; iii,6), aun cuando la función creadora del Logos retrocede ciertamente frente a su misión soteriológica.

Entre los grandes pensadores de Capadocia hay que mencionar ante todo a Basilio (†379), que con sus nueve *Homiliae* sobre el hexámeron ha compuesto el comentario más importante de su tiempo a la historia de la creación. Siguiendo de cerca el relato bíblico, con su antigua imagen del mundo, la doctrina creacionista aparece aquí ciertamente más bien como una cosmogonía monoteísta, como una enseñanza sobre la formación del mundo con una finalidad ético-religiosa.

GREGORIO DE NISA († 394) ha desarrollado en sus escritos exegéticos al hexámeron y en *De opificio hominis* las enseñanzas de Basilio en la dirección de la doctrina teológica que se elaboraba por entonces. En su famosa *Oratio magna catechetica* (c. 4-5) escribe al respecto (4,1): «Quien enseñase que el Creador del universo se ha servido (al crear) de una palabra o soplo ordinario, exageraría la semejanza de nuestra naturaleza con Dios, hasta tal grado que Dios aparecería humanizado por completo» (cf. Sal 32,6). La libertad de la creación de la nada por obra del amor divino, y especialmente en la formación del hombre, la expone Gregorio Niseno en lenguaje místico.

JUAN CRISÓSTOMO († 407) ha tratado en sus *Homiliae* sobre el himno cristológico de la carta a los Colosenses (Col 1,15ss) la importancia del Logos para la formación, conservación y providencia del mundo *(Hom.* III, 2). En su segunda serie homilética sobre el Génesis reflexiona acerca del designio de Dios trinitario respecto de la creación *(In Gen.* sermo II: PG 54,588; cf. SCHEFFCZYK 57-59).

b) En la teología occidental hay que empezar por referirse a san AMBROSIO († 397), que en sus seis libros sobre el *Hexaëmeron* ofrece una amplia exégesis alegorizante, exponiendo tanto el misterio de la creación como las consecuencias éticas de la realidad creada.

Mientras LACTANCIO († después del 317: *Institutiones divinae),* como más tarde Zenón de Verona († ha. 372), destaca principalmente el libre acto creador de Dios, MARIO VICTORINO de África († después del 362) presenta una doctrina creacionista fuertemente condicionada por el emanacionismo neoplatónico *(Adv. Arium* I, 25; cf. SCHEFFCZYK 60).

La exposición más importante de la doctrina de la creación, en occidente, la encontramos en AGUSTÍN († 430). Su enfrentamiento con el maniqueísmo y con el neoplatonismo le ha empujado una y otra vez a tratar el tema. En 388-389 redactó dos libros *De Genesi contra Manichaeos,* en los que estudiaba Gén 1-3, destacando sobre todo la bondad del mundo. En 393-394 escribió la obra incompleta *De Genesi ad lit.,* en que comenta el capítulo 1.º del Génesis. Durante los años 401-415 trabajó renovadamente

en los 12 libros *De Genesi ad litteram,* que versan asimismo de una manera amplia sobre los tres primeros capítulos del libro bíblico, deteniéndose sobre todo en la doctrina de los ángeles y en la antropología. Como introducción a su obra del 393 compendió la doctrina de la fe católica en tres puntos *(De Gen. ad lit. imperfectus liber* I, 2-4: PL 34,221s): 1.° El Dios trino, que es un *solo* Dios, ha hecho y creado todo lo que existe. Tales realidades no son *de Dei natura,* sino *a Deo facta de nihilo.* De ahí que no se pueda decir o creer que el universo sea *consubstantiale Deo* o *coaeternum* con él. 2.° Todo cuanto Dios ha hecho es muy bueno. Los males no son naturales, sino que o son pecado o son castigo del mismo; ahora bien, el pecado es un acto de voluntad. 3.° Por el hecho de haber nacido en pecado, el pecado nos es connatural; mas por Cristo (por su muerte y resurrección) hemos sido redimidos, poseemos el Espíritu de Cristo y en la Iglesia tenemos la promesa de la vida eterna.

Sin embargo, el pensamiento neoplatónico desempeña un papel nada insignificante en las reflexiones de Agustín: Dios aparece también como *summa essentia (De Trinitate* III, c 9, n 16: PL 42,877), y la creación se expone en ocasiones como una gradación del ser, al igual que lo hace el neoplatonismo (cf. *De Gen. ad lit. imperfectus liber* IV, 11: PL 34,224; *De Gen. contra Manich.* I, 7,11s: PL 34,178s). Al lado de esto no se destaca ciertamente menos la consideración histórico-salvífica de la creación, sobre todo como intervención del Dios trino (cf. *De Trinitate* IX; X; XI; XIV, 16,22: PL 42,959ss: 1052-1054; *De civitate Dei* XI, 28: PL 41,341s). Introduce en la doctrina de la creación dos problemas nuevos, que tendrán gran importancia en la teología posterior: las reflexiones sobre tiempo y eternidad (cf. *Conf.* XI: PL 32, 810-826; *De civit. Dei* XI: PL 41, especialmente 319-325 [c 4-8]), así como sus consideraciones, nacidas del platonismo, sobre las ideas eternas en Dios respecto de la creación temporal *(De 83 q,* q 46: PL 40,29).

Sobre estas ideas de san Agustín se apoyan las obras compendio, de la época siguiente: GENADIO († hacia 500) trata detenidamente estas cuestiones en su *Liber de ecclesiasticis dogmatibus,* c. 12-21 (PL 58,984s). FULGENCIO DE RUSPE († 533) se

remite de continuo al pensamiento agustiniano en su obra *De fide ad Petrum*, cap. 3 (PL 65,683), e ISIDORO DE SEVILLA († 636) resume ese pensamiento en sus *Sentencias* I, c. 7-12, así como en las *Quaestiones in Genesim*, c. 1 y 2 (PL 83,209-216; 548-563). Una exposición detallada de la doctrina creacionista, primordialmente desde el lado de la historia de la salvación, le ofrece el obispo AVITO DE VIENA († ha. 518) en sus *5 Libelli de mosaicae historiae gestis* (PL 59,523ss).

c) En las enseanzas de los grandes padres griegos sobre este tema introduce el PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA (ha. 520) una doctrina creacionista, con fuerte influencia del neoplatonismo, con su obra *De divinis nominibus*, sobre todo en el cap. 4 (PG 4,393-700). La obra fue comentada por Máximo el Confesor († 662) y, a través de su traducción por Juan Scoto Eriúgena († hacia 877), influyó notablemente también en la gran teología occidental de la edad media. MÁXIMO EL CONFESOR es, desde luego, el primero en desarrollar la doctrina de que Cristo, como fin de la creación, se habría encarnado aun sin que el hombre pecase (*Cent. gnost.* I, 66s: PG 90,1108 A/B; cf. H.U. von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln ²1961, 270s). El resumen clásico de la teología oriental nos lo brinda JUAN DAMASCENO († ha. 749) en su obra *De fide orthodoxa*, libro II, donde, a lo largo de 30 capítulos, siguiendo sobre todo a Gregorio de Nacianzo, Basilio y el Pseudo-Dionisio Areopagita, expone la doctrina de la creación. A manera de introducción compendia así esa enseñanza (c. 2): «Dado que el Dios bueno y sobrebueno no tenía bastante con la contemplación de sí mismo, sino que por la sobreabundancia de su bondad quería que se hiciera algo en que mostrar su benevolencia y que pudiera participar de su bondad, saca todas las cosas del no ser a la existencia y crea lo invisible y lo visible, y al hombre compuesto de una realidad visible y de otra invisible. Pero crea en cuanto que piensa, y el pensamiento subsiste como obra, realizada por la palabra y completada por el Espíritu» (PG 94,864).

6. En Occidente la Iglesia pasa a manos de los pueblos germánicos, y la teología tiene que empezar de nuevo en ese marco.

Dentro del renacimiento carolingio los libros determinantes del nuevo comienzo fueron el *Timeo* de PLATÓN, el escrito *De natura hominis* de NEMESIO DE EMESA († 450) y las obras de Boecio († 524). Ese renacimiento repercute en la doctrina de la creación, gracias sobre todo a la Escuela de Chartres en el siglo XII. THIERRY DE CHARTRES († 1150) en su obra *De sex dierum operibus* llega a la teoría de que Dios Padre es la causa *efficiens*, el Hijo la causa *formalis*, y el Espíritu la causa *finalis* en la obra de la creación. BERNARDO SILVESTRE († ha. 1160) introduce la doctrina de las ideas platónicas en su estudio *De mundi universitate libri duo*, aunque ya no muestra una comprensión adecuada del pensamiento agustiniano del mundo como reflejo de la Trinidad. También en Guillermo de Conches († ha. 1154), como en Honorio de Autún († ha. 1180), es decisivo para tales cuestiones el pensamiento platónico, que poco después de 1200 conducirá a una concepción panteísta del mundo, especialmente en Amalrico de Berna († ha. 1206) y en David de Dinant († después de 1215).

Influidos por las obras lógicas de Boecio, desarrollan una teología más dialéctica tanto Abelardo († 1142) como GILBERTO DE POITIERS († 1154). El nuevo espíritu de esa teología se hace ya patente en las obras de Anselmo de Laón († 1117) y de Guillermo de Champeaux († 1121), así como en las *Sententiae divinitatis* que surgían de las mismas, y se hace visible en cuanto que el sistema teológico empieza con la creación del hombre y del mundo, terminando con la doctrina trinitaria (como en el actual *Catecismo holandés).* Todo el sistema teológico se presenta como *opus conditionis* y como *opus restaurationis*, lo que volveremos a encontrar después de la escuela de S. Víctor, especialmente en HUGO DE S. VÍCTOR († 1141) con su obra *De sacramentis christianae fidei.* Un ahondamiento personal en las doctrinas agustinianas ofrece ANSELMO DE CANTERBURY († 1109) en su *Monologium*, c. 7-14 por lo que se refiere a la doctrina de la creación, y en su obra *Cur Deus homo* para la doctrina de la salvación. El optimismo de Agustín acerca del mundo, exagerado en la obra de Abelardo (cf. *Sententiae Florianenses* y *Sententiae Hermanni:* PL 178,1695-1758), halla un fecundo desarrollo en la teo-

logía histórico-salvífica de Ruperto de Deutz († 1129/30) así como en Gerhoh de Reichersberg († 1169).

Las *Sententiae* de Pedro Lombardo († 1160) ofrecen en su libro II una doctrina de la creación bien estructurada, fundada en la Biblia y sistemática (44 capítulos), que aparece ya en el cap. *Firmiter* del concilio IV de Letrán (1215) y que influyó sobre todo en los grandes comentarios a la obra de las *Sententiae* de PEDRO LOMBARDO, que en occidente se mantendría como libro de texto hasta el siglo XVII (cf. SCHEFFCZYK 71-82).

7. En los umbrales de la alta escolástica están las obras de GUILLERMO DE AUVERNIA, obispo de París († 1249), quien en el libro II *(De universo creaturarum,* en 6 partes) de su *Magisterium divinale* —redactado en 7 partes—, escrito entre 1223 y 1240, expone la doctrina de la creación de manera apologética contra el dualismo maniqueo, así como contra los errores derivados de Aristóteles, Avicena y Maimónides. Al iniciar su tratado sobre la fe *(De fide,* c. 3) escribe: *Radicale fundamentum omnium credendorum est esse ipsius creatoris... Ipsum solum esse et principium universitatis ac singularis et universalis imperii dominum omnium saeculorum.* En forma parecida ha tratado la creación ROBERTO GROSSETESTE, obispo de Lincoln († 1253) en su comentario al *Hexaemeron* (cf. J.T. MUCKLE, *The Hexaemeron of R.G.,* «Med. Studies» VI [1944] 151-174).

También BUENAVENTURA († 1274) en su *Comentario a las Sentencias,* hacia 1254, al igual que en su *Breviloquium,* ha expuesto la doctrina de la creación partiendo, sobre todo, del agustinismo. En sus *Collationes in Hexaemeron,* escritas en su último año de vida, todavía se dejan sentir las ideas histórico-salvíficas de Joaquín de Fiore (cf. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura,* Munich 1959). Un nuevo tratamiento experimenta la teología de la creación tras la acogida del aristotelismo por ALBERTO MAGNO († 1280) en su *Summa de creaturis,* completándola con la visión neoplatónica en su comentario a *De divinis nominibus* (nueva edición [*Opera omnia* XXXVII, 1] por P. SIMON, Münster 1972). Las cuestiones fundamentales de la doctrina creacionista se tratarán en adelante sobre el terreno de

una metafísica que intenta unir el pensamiento aristotélico y el neoplatónico. Con Tomás de Aquino († 1274) esa forma de tratamiento encuentra su exposición clásica, tanto en su *Comentario a las Sentencias* (libro II) como en la *Summa contra gentiles* (libro II).

Un intento de mediación entre el pensamiento bonaventuriano y el aquinatense lo encontramos en las prolijas *Quaestiones* de MATEO DE AQUASPARTA († 1302; *Sent. Comm.* II con 349 cuestiones; *De productione rerum Qq* [BFS XVII]). Lo característico de esta época en la doctrina de la creación es que la contempla más desde las cuestiones metafísicas (entendidas al modo neoplatónico) que desde las afirmaciones bíblicas sobre un Dios creador personal (cf. Z. HAYES, OFM, *The general doctrine of Creation in the 13th Century*, Paderborn 1964).

Las cuestiones sutiles de Juan Duns Scoto († 1308) conducen a una vasta controversia sobre las ideas divinas que se dejan sentir en la creación (cf. J. DUNS SCOTUS, *Ox.* I, d. 35; GUILLERMO DE ALNWICK, *De esse intelligibili* [6 qq; BFS X]; PETRUS THOMAE, *De esse intelligibili* [qq]; cf. O. WANCKE, *Die Kritik Wilhelms von Alnwick an der Ideenlehre des J.D. Scotus* [tesis], Bonn 1965).

El desarrollo ulterior hizo que, en conexión con la filosofía aristotélica, experimentasen un notable impulso las cuestiones relativas al conocimiento de las cosas particulares (cf. GUILLERMO DE OCKHAM, Q1b I, 13), el conocimiento experimental (cf. VITAL DE FOUR [1327], *De rerum principio*, ed. M.F. GARCÍA, Quaracchi 1910, q 13-24: *singulare, numerus, tempus, instans)* y de un conocimiento intuitivo de las cosas mundanas (cf. S.J. DAY, *Intuitive Cognition. A Key to the significance of the later Scholastics*, St. Bonaventure - Nueva York 1947), llegando así a una diferenciación más neta, y hasta casi la separación, entre fe y ciencia. El proceso, que se inicia ya con J.D. Escoto, condujo a un pensamiento nominalista (sobre todo, a partir de Guillermo de Ockham, † 1349), que vio a Dios no en su plenitud esencial, sino más bien como una omnipotencia entendida de un modo más personalista, que ya no debería tener sus límites en Dios mismo, sino más bien en el principio de contradicción objetivo que se

da en las cosas (así OCKHAM, Qlb IV, 1). Con Juan de Mirecourt (ha. 1350) y Nicolás de Autrecourt († después de 1350) este voluntarismo nominalista desembocaría en unas doctrinas teológicas acerca del pecado que Dios causa en el hombre y acerca de la comunicabilidad de la omnipotencia divina al hombre, que tanto la universidad de París como la Iglesia hubieron de condenar (cf. H. DENIFLE - A. CHATELAIN, *Chartularium Universit.*, París II, 576,587,610ss: SCHEFFCZYK 101). Pese a lo cual, esas teorías continuaron influyendo en la doctrina de la libertad de Tomás Bradwardino († 1349) y en la doctrina eclesiológica de Juan Wyclif († 1384).

Esta mentalidad empujó a extremos más intelectualistas en la mística de un maestro Eckhart († 1327), que, influido por la idea neoplatónica del ser, llegó a tesis emanacionistas en la doctrina de la creación, y explicó la participación del ser humano en el ser divino de una manera que en su tiempo pudo entenderse de un modo panteísta. Movido por él y a través de unos estudios neoplatónicos más profundos, NICOLAS DE CUSA († 1464) llegó a un concepto del ser en el que pudo decir: *Omnis creatura quasi infinitas finita, aut deus creatus (De docta ignorantia* II,2). Sobre ese terreno iban a florecer más tarde las afirmaciones acerca de la eternidad del mundo (porque desde la eternidad lo había creado Dios) con Giordano Bruno, Spinoza y Jacobo Böhme.

La restauración de la teología tomista medieval por obra de Juan Capréolo († 1444), que tuvo su continuidad en Francisco Silvestre († 1528) y en Cayetano († 1534), desembocó en el establecimiento de la doctrina tomista de la creación mediante el *Decretum pro Jacobitis,* promulgado por el Concilio de Florencia en 1442 (cf. D 706, DS 1333).

8. Lo que se había iniciado con el nominalismo, reelaborado con mayor profundidad por los platónicos de la Academia Florentina (Marsilio Ficino y G. Pico della Mirandola) alcanzó una expansión con el humanismo y el renacimiento, que estaba condicionada por una visión del mundo de matices más panteístas y por un antropocentrismo de nuevo cuño. En Giordano Bruno († 1600) la naturaleza aparece como la divinidad, que en cuanto

natura naturans (= Dios) y *natura naturata* (= mundo) abarca al hombre, de quien incluso como individuo puede decirse *homo secundus deus* (cf. G. Pico della Mirandola, † 1494; Nicolás de Cusa, † 1464; G.B. Possovini, †1565). El hombre así entendido ha descubierto una nueva imagen del mundo, que se caracteriza por la perspectiva en la pintura y por una nueva concepción de la historia, reflejada en la historiografía del humanismo (en contraposición a las crónicas universales de la época precedente). El nuevo estilo de vida de los Este en Ferrara, de los Médici en Florencia y los Sforza en Milán, como incluso el de los papas renacentistas de Roma, es buena expresión de esta concepción nueva del mundo.

9. En oposición a ese mundo se alza la reforma. Martín Lutero († 1546), como teólogo bíblico (y no un teólogo sistemático) desarrolla una doctrina de la creación rígidamente bíblica, en la que sigue siendo determinante la imagen geocéntrica del mundo, tal como aparece en la Biblia. De acuerdo con el espíritu de la época, y a diferencia de lo que ocurría en la doctrina medieval, el hombre ocupa ahora el centro de los estudios, aun cuando aparezca en toda su nada y pecaminosidad frente a la grandeza y omnipotencia divinas. Las desvalorización de la criatura la motiva la divinidad de Dios. Juan Calvino († 1564), que es un teólogo más sistemático, destaca aún más sobre todo en su doctrina de la predestinación, la causalidad absoluta y la soberanía de Dios al lado de su bondad. La tara con que la reforma carga la imagen cristiana del hombre tal como aparece todavía en Bayo († 1589) y en C. Jansenio († 1638), la corrigen los decretos del concilio de Trento sobre la justificación, dentro de la antropología de la alta escolástica de un Tomás de Aquino. También en la gran escuela teológica española (cf. Juan de Sto. Tomás, OP, † 1644; los salmanticenses, carmelitas del siglo XVII; la teología de los jesuitas, dirigidos por F. de Suárez, † 1629), el hombre ocupará ya el centro de la doctrina creacionista.

10. La nota genuinamente cristiana la mantiene esta teología durante la época barroca, debido sobre todo a una nueva orien-

tación cristocéntrica. Tal ocurre en la obra de L. Thomassin († 1695) y de manera muy particular en el Oratorio del cardenal P. de Bérulle († 1629). El nuevo espíritu de esa teología aplicada al mundo se echa de ver claramente comparando la obra *De ascensione mentis in Deum* de R. BELLARMINO († 1621) con el *Itinerarium mentis in Deum* de san BUENAVENTURA († 1274). A finales del barroco empieza el movimiento que hoy podríamos llamar de secularización, y que se manifiesta en la imagen mecanicista del mundo de un R. DESCARTES († 1650) y, entrando ya en la subsiguiente ilustración, con la imagen determinista de la filosofía de un Ch. Wolff († 1754) así como en la de I. Kant. Aquí hay que mencionar en primer término el deísmo inglés (E. HERBERT, † 1648; L. Locke, † 1704) y el mecanicismo de la filosofía francesa (cf. G.O. DE LAMETTRIE, *L'homme machine* 1748; P.H. D'HOLBACH, *Système de la nature* 1770; P.S. DE LAPLACE, *Méchanique céleste* 1799-1825).

En la misma línea cabe observar una orientación panteísta modernista, que se dibuja por primera vez en el ocasionalismo de un A. Geulincx († 1669) y de N. de Malebranche († 1715) — naturaleza y gracia ya no se distinguen suficientemente —, y que más tarde encontrará su expresión más completa en el gran sistema de B. Spinoza († 1677). Lo que SPINOZA desarrolla en su *Ethica* (1665) a lo largo de los 36 principios del libro I, acerca de Dios y del mundo, volverá a repensarlo Hegel († 1831) en una filosofía del Espíritu de nuevo corte. La yuxtaposición de la concepción cristiana y secularizada del mundo conduce a la fisicoteología del siglo XVIII, que persigue una nueva inteligencia de los datos de la creación, con ayuda sobre todo del pensamiento matemático (cf. St. WIEST, O.Cist., † 1797, *Institutiones theologicae).*

11. En ninguna parte se hace tan patente el derrumbamiento de la imagen cristiana del mundo como en la doctrina de la creación. Esto se echa de ver de manera muy particular en el siglo XIX, cuando los teólogos católicos construyen su sistema siguiendo sobre todo a los grandes filósofos de su época. Así las obras de F. Brenner († 1846) y de F.A. Staudenmaier († 1856)

muestran la influencia de la filosofía panteísta del espíritu, de G.W.F. Hegel (cf. *Encycl.*, § 564). G. Hermes († 1821) está condicionado por la mentalidad crítica de I. Kant. El teólogo A. Günther († 1863) pretende montar su sistema doctrinal sore la teoría mística del ser de F.W. von Schelling. El pensamiento de J. Böhme es decisivo para F. Baader († 1841), que escribe en Munich. Contra estos sistemas idealístico-panteístas se alza hacia 1850 el craso materialismo de Moleschott, Büchner y L. Feuerbach, muy pronto sostenido por el marxismo político. El decreto sobre la fe del concilio Vaticano I toma posiciones contra estas corrientes de la era moderna. Los textos de J. KLEUTGEN († 1883: *Theologie der Vorzeit*, 5 vols., Münster [2]1867-1872) y de M. SCHEEBEN († 1888: *Mysterien des Christentums*, 1865 [versión castellana: *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1953; [3]1960]; *Handbuch der kath. Dogmatik*, 1880) conectan con la gran teología de la alta escolástica y de la escuela española postridentina, y presentan la doctrina de la creación dentro del espíritu de la neoescolástica, espíritu que, sin embargo, ya no encuentra aceptación en el siglo XX.

12. Ya en el siglo XIX el materialismo se había enfrentado a las corrientes idealistas. Sobre uno y otras se desarrolló el ateísmo de Nietzsche, Freud y Marx, así como el nihilismo del propio Nietzsche y de Sartre, cuyos interrogantes no podían hallar respuesta ni en la tradicional filosofía escolástica del ser ni en la filosofía idealista del espíritu. La imagen del mundo que ofrecían las ciencias clásicas de la naturaleza desde Copérnico y Newton con el materialismo del siglo XIX se convirtió en una verdadera concepción del mundo. El nuevo arranque de las ciencias naturales, a partir de Einstein (1910) y especialmente de la física nuclear, ha hecho tambalearse con los métodos de las ciencias de la naturaleza incluso a esa misma concepción materialista. Aun así el nuevo mundo de la técnica, hijo legítimo de las ciencias de la naturaleza, condujo a una concepción social (la sociedad de consumo y de producción del mundo tecnocrático) que dificulta un análisis profundo de la situación humana en el mundo, reforzando así el nihilismo en sus diversas formas.

La teología católica, a partir de la doctrina mistérica de O. Cassel y sobre todo después del concilio Vaticano II, intenta un replanteamiento del problema de la teología, y también de la doctrina de la creación, sobre el terreno de una consideración histórico-salvífica (cf. MS II). Esto no sólo determina una inteligencia nueva y más profunda del misterio cristiano de nuestra fe que llega hasta la presentación de la teología paulina de un Cristo cósmico, sino que exige además una nueva concepción del hombre y de su libertad, que pese a su condición de criatura no está necesariamente atada a las órdenes de Dios, sino que ha de vincularse a ellas de una manera totalmente libre. Los futuros derroteros de la historia espiritual de occidente confirmarán la verdad de esta sentencia de Guillermo de Auvernia: *Radicale fundamentum omnium credendorum est esse ipsius creatoris (De fide,* c.3).

Si el hombre ha de entender rectamente a Dios, deberá entenderlo, desde luego, como creador, para poder reconocerse a sí mismo como criatura delante de él.

PARTE PRIMERA

DOCTRINA GENERAL SOBRE LA CREACIÓN

Después de estas reflexiones introductorias, pasamos a ocuparnos de las cuestiones de la parte primera, la doctrina general sobre la creación, que expondremos en tres secciones. Una sección primera, teniendo en cuenta la ley de tensión entre fe y conocimiento, estudiará las relaciones del mundo con Dios en cuanto relaciones de la criatura con el creador, y desde luego con la mirada puesta en la existencia del mundo. Una segunda sección analizará tales relaciones desde el punto de vista del ser y el obrar de la realidad mundana. En la sección tercera y última sacaremos algunas consecuencias para nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos, partiendo de las ideas logradas a través de las reflexiones.

SECCIÓN PRIMERA

EL MUNDO CREACIÓN DE DIOS, DIOS CREADOR DEL MUNDO

El tema de esta sección declara ya con doble enunciado que abordamos un problema cuyos términos no son separables. Demos por sentado que las nociones de Creador y de criatura no resuelven, como veremos, la interpretación cristiana del problema. Estas dos nociones se nos ofrecen, en primer lugar, como una relación de causa y efecto, de tal suerte que incumbe al hombre decidir previamente si, apoyados en la fe bíblica de Dios creador, consideramos el mundo como creación o bien si, partiendo de una experiencia del universo, deducimos el mundo como un dato de su posible creatibilidad, para ver entonces, en los asertos del relato bíblico, la respuesta que nos introduzca en nuestra propia experiencia de la creatibilidad. Preferimos seguir aquí este segundo camino, ante todo porque nuestra época, a diferencia de las precedentes, lo hace posible; y segundo porque a través de ese proceso se ilumina la grandeza de la verdad revelada acerca de la creación del mundo mejor que no siguiendo la vía contraria. Vamos, pues, a considerar en un primer capítulo al mundo como creación, para pasar, en un capítulo segundo, al estudio de Dios como creador del mundo, siguiendo las afirmaciones bíblicas.

CAPÍTULO PRIMERO

EL MUNDO COMO CREACIÓN

Intentaremos esclarecer el problema de este capítulo partiendo de nuestra comprensión actual del mundo; formularemos el fundamento, razón y sentido de nuestra pregunta acerca de la condición de criatura de ese mundo (§ 4). Sobre esa base se pueden montar las reflexiones, acerca del sentido filosófico y teológico de la idea y fe creacionistas (§ 5), que nos proporcionarán una visión de la condición de criatura, siempre importante, pero muy especialmente de nuestra época, la visión de la temporalidad del mundo como criatura; con tal explicación las reflexiones filosófico-teológicas sobre la idea de creación (§ 6) pueden servirnos como conclusión provisional, que nos facilite de modo especial el acceso a las cuestiones del capítulo segundo acerca de Dios como creador.

§ 4. *Fundamento, razón y sentido de nuestra pregunta sobre la formación del mundo (la imagen del mundo)*

W. HEISENBERG, *Physik und Philosophie,* Stuttgart 1959, id., *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft,* Stuttgart [9]1959; id., *Der Teil und das Ganze,* Munich 1969; id., *El hombre y el átomo,* Guadarrama, Madrid 1959; id., *Imagen de la naturaleza en la física actual,* Seix Barral, Barcelona 1969; íd., *Más allá de la física,* Católica, Madrid 1974; K. SAUSGRUBER, *El átomo y el alma,* Herder, Barcelona 1959; P. JORDAN, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage,* Oldenburg 1963 (versión castellana: *El hombre de ciencia ante el problema religioso,* Guadarrama, Madrid 1972); id., *Schöpfung und Geheimnis,* Oldenburg 1970; J. MUSSARD, *Gott und Zufall,* 3 vols., Zurich 1965-1967; J. Monod, *El azar y la necesidad,* Barral, Barcelona 1972; HOIMAR VON DITFURTH, *Im Anfang war der Wasserstoff,* Hamburgo 1972; F.L. BOSCHKE, *Die Schöpfung ist noch nicht zu Ende,* Munich 1962 (versión castellana: *La creación no ha terminado todavía,* Noguer, Barcelona 1967); A. HAAS, *La idea de la evolución y la concepción cristiana del mundo y del hombre,* en HAAG - HAAS - HÜRZELER, *Evolución y Biblia,* Herder, Barcelona 1965, 59-111; R. J. NOGAR, *La evo-*

lución y la filosofía cristiana, Herder, Barcelona 1967; H. DE TERRA, *Mi camino junto a Teilhard de Chardin,* Alfaguara, Madrid 1967; A. GLÄSSER, *Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin* («Eichstätter Studien» IV), Kevelaer 1970; E. COLOMER, *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y teología en Teilhard de Chardin,* Herder, Barcelona 1974; H. ROHRBACH, *Naturwissenschaft, Weltbild, Glaube,* Wuppertal 1967; D. SPÜLBECK, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft,* Berlín [4]1957; FR. DE LA NOË, *Die Welt in der Schöpfung,* Paderborn 1960; B. PHILIBERTH, *Der Dreieine, Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung,* Stein am Rhein (Suiza) 1970; F. SELVAGGI, *La estructura de la materia,* Herder, Barcelona 1970; L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre,* Darmstadt 1975.

La palabra «mundo» *(kosmos)* tiene en la misma Escritura distintos significados: indica el cosmos natural (cielo y tierra) como criatura buena de Dios; pero también denota la realidad mundana configurada por el hombre, que es para él un compromiso y una promesa, lo que supone tanto un peligro como un enriquecimiento (mundo cultural: cf. Gén 4,17.20-22; 1,28; Ap 21,10). El mundo puede también significar simplemente el conjunto de los hombres en su historia (cf. Mt 18,7; 2Pe 2,5); de modo especial en Juan, aunque también en Pablo, el mundo es repetidas veces el marco de las potencias contrarias a Dios (cf. Jn 1,10; 12,31; 17,14; BL, *Welt,* 1883-1886; BAUER, DT, *Mundo,* 695-700). Cuando aquí hablamos del mundo, lo hacemos ante todo según el concepto primero del cosmos anterior al hombre y del que el propio hombre es una parte, al menos en su existencia corporal (LThK 10 [1965] 1021-1027).

1. Ésta es nuestra primera pregunta: ¿Cuáles son los elementos de este mundo que, por debajo de los datos positivos, tal como hoy nos los presenta por ejemplo la ciencia natural, nos permiten inquirir la realidad que aparece en los fenómenos?

a) A este respecto podríamos mencionar como razón primera el hecho de que los hombres de todas las épocas y latitudes han buscado siempre por debajo de este mundo visible. Las grandes religiones de la humanidad, que se descubren ya en la historia más antigua, al igual que las tentativas filosóficas de épocas más recientes hablan de una divinidad o de unos dioses,

de un ser primero o absoluto de un fundamento del mundo o de cualesquiera otras afirmaciones similares (cf. HWPh I [1971] 12-31: *Das Absolute;* H. KRINGS y otros autores, *Conceptos fundamentales de filosofía* I [Herder, Barcelona 1977]; *Absoluto* [W. KRAMER]). La negación explícita de semejante suprarrealidad en distintas épocas y tiempos parece apoyarse en los hombre, no en el mundo ni en la visión del mundo propiamente dicha.

b) La razón segunda hay que buscarla en la capacidad del espíritu humano y en la profundidad del corazón, por la que el hombre tiene conciencia de su grandeza frente a todo el mundo no humano; sólo él puede conocerse a sí mismo mediante la reflexión, transformándose creativamente y estableciendo un nuevo mundo cultural. Esto sólo ha de entenderse ante el hecho y la vivencia de la dependencia total de ese mundo, no simplemente en el nacimiento y en la muerte, sino también en sus formas creadoras, cuando el hombre sabe que su grandeza está anclada en aquel tú absoluto que es a la vez el tú creador para todo el mundo no humano. El horizonte de todos sus mundos posibles remite al hombre a ese tú absoluto, a Dios.

Así, pues, la idea de Dios, que según Juan Damasceno es innata al hombre (cf. *De fide orth.* I, c 3) o es «el mal originario» contra el que el hombre o la humanidad ha de luchar siempre, si quieren encontrarse a sí mismos (así el ateísmo combativo de nuestros días), o sucede, por el contrario, que el hombre debe combatir siempre contra las fuerzas limitadoras de su espíritu y de su corazón que le privan de libertad y que le roban la visión de la anchura, altura y profundidad de la idea de Dios posible y cercana al espíritu humano.

c) Una tercera razón hay que tomarla de las modernas ciencias de la naturaleza, que nos presentan al mundo como una realidad captada en su proceso de formación, pulsando siempre entre las fases de extensión y contracción (cf. W. BÜCHEL, StdZ 177 [1966] 119-126). El hombre, que es el ser en que ese mundo llega a tener conciencia, y desde esa conciencia personal (dotado de libertad y responsabilidad) se ve requerido a preguntar si ese mundo puede existir necesariamente, cuando él mismo, pieza del mundo y su realidad suprema, es casual y contingente (cf. *Enc.*

filos. I [1957] 1213-1217: *Contingenza;* SacrM I, 970-973: *Contingencia* [W. KERN]). Asimismo el conocimiento científico del continuo orden interno del mundo, orientado hacia la evolución ascendente desde los elementos primordiales de la materia hasta llegar al hombre consciente de sí mismo y libre, le plantea la cuestión de si realmente ese orden mundano constante, y que se explicita cada vez más, puede estar determina por un «sinnúmero de casualidades felices» (H. von Ditfurth), o si más bien «la compleja textura de las cosas» no exige un «tejedor divino» anterior o inmanente (J. Mussard).

2. Lo dicho hasta ahora da al hombre derecho para hablar del mundo como «criatura de un Creador absolutamente anterior y superior a él». Pero ese derecho ha sido disputado al pensamiento creyente por la llamada imagen científica del mundo, tal como se desarrolló desde la física clásica en la ilustración, y especialmente en el siglo XIX por la influencia de la filosofía materialista de un Moleschott y un Büchner hasta los años treinta de nuestro siglo; derecho que también discute hoy el materialismo dialéctico.

Una mirada a la evolución de la imagen que el hombre se ha forjado del mundo debe descubrir aquí la nueva situación de la teología y de la fe frente a la nueva comprensión del mundo que tienen las ciencias de la naturaleza. Podemos distinguir al menos cuatro imágenes históricas (cf. H. ROHRBACH, 43-57, 75-94).

a) La *imagen precientífica* de la antigüedad, que aparece también como el marco representativo en la Biblia, era una imagen auténtica del mundo, es decir abarca el conjunto de la realidad experimentable y concebible para el hombre. Era una imagen sencilla y modesta del mundo en el sentido de que se apoyaba en un conocimiento muy deficiente del mundo real, con lagunas que llenó no a través de las propias opciones humanas, sino por medio del Dios captado y venerado por la fe. En esa imagen mundana Dios tenía un lugar; más aún, formaba parte esencial de esa imagen del mundo en el sentido ciertamente de que debía complacerle insertarse en el marco de esa deficiente comprensión del mundo y del propio hombre.

b) De otra índole fue la llamada *imagen científica del mundo,* tal como se formó con el desarrollo de las ciencias naturales y desde el espíritu nominalista de finales de la edad media, hasta que en el siglo XIX adquiere su forma definitiva por impulso de la ilustración y como consecuencia del contragolpe materialista al idealismo filosófico de la época. Espacio, tiempo y materia se vieron en esa imagen del mundo como algo absoluto: el espacio y el tiempo pasaron a ser realidades ilimitadas, y la materia se consideró una realidad objetiva determinada por leyes naturales necesarias. Esa imagen del mundo no lo era realmente, pues no podía abarcar ni explicar todo lo que al hombre le acontece en este mundo. Era el mundo de «los enigmas universales» (cf. E. Haeckel); se trataba de la tentativa ingenua de una imagen que arrancaba de un conocimiento muy incompleto de la naturaleza, como ha demostrado la física nuclear posterior y que pretendía llenar las lagunas efectivas de esa imagen enigmática del mundo con el hombre independiente y autónomo, un hombre nada modesto, sino empujado por su orgullo. En consecuencia, en él ya no había sitio para Dios (P.S. de Laplace: «En mi imagen del mundo ya no necesito la hipótesis de Dios»); pero tampoco la libertad y grandeza humanas. El hombre se convirtió en función de la sociedad, que a su vez era función de la economía.

c) Por lo mismo, la *imagen de la naturaleza de las ciencias modernas.* Ya no es ni quiere ser una imagen del mundo para el hombre, porque no puede ir más allá de lo que se demuestra en los experimentos y, por ende, no puede ya abarcar el gran campo de lo que escapa a los mismos, pero tampoco quiere completarlo mediante posiciones o postulados metafísicos extraños. Aquí espacio, tiempo y materia constituyen un todo esencial; espacio y tiempo son realidades limitadas (aunque también infinitas) y la materia se entiende no como una cosa, sino como energía, como un acontecer dinámico ($E = mc^2$: A. Einstein). Las leyes que rigen ese mundo en su fundamentación sobre la realidad atómica no son necesarias y continuas, sino estadísticas. El proceso nuclear marcha a saltos (M. Planck); en su descripción entra una constante de inseguridad (W. Heisenberg). Esta imagen de la naturaleza es ingenua desde el punto de vista del conocimiento, pues

se circunscribe estrictamente a los datos verificables mediante experimento; pero lo es también por su modestia, ya que nada coarta desde el hombre, sino que todo lo deja abierto a la nada (en la hipótesis del acaso) o a Dios, que desde luego no puede tener lugar en esta imagen, si es que ha de ser el Dios verdadero, absoluto y transcendente, con quien el hombre sólo puede encontrarse mediante el acto existencial de la fe, no a través del experimento intelectual con el mundo. Ciertamente que esta imagen de la naturaleza está abierta al nihilismo en razón de su misma limitación. La nueva imagen de la naturaleza forjada por las nuevas ciencias naturales otorga al hombre el derecho a hablar de un Dios creador, cuando le hace intervenir desde su fe y desde la hondura de su corazón humano, no simplemente desde la comprensión objetiva con que intenta comprender la naturaleza.

d) También desde esa nueva imagen de la naturaleza hay que repensar y entender de nuevo la *imagen bíblica del mundo*. Esa imagen del mundo, que la Biblia tomó de su entorno oriental antiguo, y en la que insertó las afirmación de la fe y de la revelación, no es, entiéndase bien, la imagen bíblica del mundo. La imagen que la Biblia tiene del cosmos es independiente de la imagen del mundo habida por la antigüedad. Significa más bien la idea válida de cara a las relaciones en que entra la naturaleza — independientemente de la interpretación válida o falsa de la misma — como el espacio que Dios ha dado y confiado al hombre. La imagen que la Biblia tiene del mundo culmina en estas afirmaciones: «Dios es el creador del mundo — el hombre ha sido creado a imagen de Dios — se le ha confiado el mundo de Dios para que lo transforme y responda de él ante su Señor.»

El misterio de esa imagen del mundo se ha hecho historia en Jesucristo, quien por ello aparece como el segundo Adam (cf. 1Cor 15,22; Rom 5,17-19) y como el centro en que el mundo (del hombre) tiene su consistencia (cf. Col 1,15-17).

e) Esa imagen del mundo, a la que de ningún modo se opone la imagen moderna que la ciencia tiene de la naturaleza — aunque tampoco puede servirle de fundamento —, será siempre una imagen humana del mundo, por encima de la imagen de las ciencias naturales. Con tal imagen del mundo se esclarecen sobre

todo las cuestiones fundamentales de la vida humana, proyectando una luz con la que el hombre puede vivir, configurar su vida y responder de la misma: la cuestión del *sentido* de la existencia humana, y el problema del *mal* y de la malicia en el mundo. El servicio del hombre a la creación divina para gloria del Dios creador y salvación de los hombres reviste la máxima importancia como explicación. El mal, que sigue siendo un misterio, como lo es el propio hombre, encuentra en la posibilidad del perdón de la culpa por obra del Dios omnipotente y bondadoso al menos una respuesta con la que el hombre puede vivir. El mal como sufrimiento forma parte de la vida humana, si debe entenderse como una vida en este mundo.

3. Estas reflexiones no sólo apuntan al hecho de que el hombre tiene derecho a entender su mundo como criatura del creador, apuntan también en la dirección en que tiene sentido nuestro lenguaje sobre la creación: el hablar de creador y de criatura posibilita una imagen del mundo con la que el hombre puede encontrar la comprensión de sí mismo, con la que puede vivir y responder a los enigmas de su vida, sin perder de ese mundo nada que sea importante para su auténtico ser humano. La «dialéctica de la apuesta» de B. PASCAL (cf. *Pensamientos*, n.º 84-93 *) tiene aquí su lugar lógico. Sólo aquí es posible introducir lo supremo y decisivo que convierte al hombre en hombre en este mundo: la responsabilidad humana no sólo ante los coetáneos, sino también ante las cosas del mundo y ante la historia de la humanidad (cf. W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, que monta la totalidad de su sistema sobre estos axiomas y exigencias: «cientificación» del mundo, interiorización del hombre, espiritualización y corporeización de la cultura mundana, historización de las órdenes vitales, responsabilidad como moral humana fundamental).

4. Esta nueva situación para la afirmación de la fe y de la teología en el mundo nuevamente entendido y frente a las nue-

* Puede verse también en R. VERNEAUX, *Textos de los grandes filósofos. Edad moderna*, Herder, Barcelona ²1974, 57-61. *Nota del traductor.*

vas y mayores exigencias de este mundo al hombre de hoy, constituye un llamamiento al creyente cristiano para que se haga consciente de su responsabilidad, en la que no sólo le ha puesto esa evolución de la comprensión humana del mundo y de sí mismo, sino que ahora le llama de una manera nueva. Conviene poner ante los ojos, mediante el reconocimiento y testimonio del mundo, la libertad interior de la fe, y contribuir así a la posible superación de los errores que amenazan siempre al hombre, como el *racionalismo* (de la ilustración y del hombre poderoso de la técnica), *el materialismo dialéctico* (de la visión marxista del mundo) y el *idealismo dialéctico* (en la forma del existencialismo individualista de un Sartre, por ejemplo) en las manifestaciones siempre nuevas de cada nueva generación. La religión de la ciencia, propia de la ilustración, y la fe en el progreso de la era tecnocrática, al igual que el nihilismo de un absurdo olvido del ser podrían conducir al hombre hasta el abismo, cuando no reflexiona sobre sí mismo, sobre su sentido y tarea vitales, en lo que pueden ayudarle el conocimiento creyente sobre la contingencia del mundo, la trascendencia de Dios, la *insecuritas* humana y la responsabilidad del hombre frente al mundo que se le ha confiado, responsabilidad que sólo puede realizarse en un servicio libre (cf. W. STOLZ, *Schöpfung und Selbstbesinnung,* Zurich 1973).

§ 5. *Posibilidad y realidad de la creación del mundo (contenido y sentido de la idea de la creación y de la fe en ella, así como de las afirmaciones de las ciencias de la naturaleza)*

O. GIGON, *Orígenes de la filosofía griega,* Gredos, Madrid 1971; R. JOCKEL, *Götter und Dämonen. Mythen der Völker,* Darmstadt 1953; H. HAAG, *El diablo. Su existencia como problema,* Herder, Barcelona 1978; H.E. HENGSTENBERG, *Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre,* Munich 1958; B. BAVINK, *Weltschöpfung in Mythen und Religion. Philosophie und Naturwissenschaft,* Munich ²1951; Fr. KÖNIG y otros autores, *Diccionario de las religiones,* Herder, Barcelona 1964, 283-299: *Cosmogonía* (F.M.Th. DE LIAGRE BÖHL y C. REGAMEY), *Creación* (J. SCHILDENBERGER), *Creación del mundo* (H. JUNKER, E. WINTER y P. SCHEBESTA); DThC III (1908) 2034-2201: *Création* (H. PINARD); Cath III (1952) 276-288; *Création* (P. BEILLEVERT); LThK 9 (1964) 460-466:

Schöpfung (J. RATZINGER); RGG³ (1961) 1469-1484-1490: *Schöpfung* (G. GLOEGE, etc.); SacrM II (1972) 4-16: *Creación* (J. SMULDERS); *Bibel und Kirche* 1973, H. 2: *Im Anfang erschuf Gott* (con bibliografía); V. VON WEIZSÄCKER, *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde,* Gottinga ⁶1963; H. HABER, *Der Stoff der Schöpfung,* Stuttgart 1966; B. STICKER, *Bau und Bildung des Weltalls,* Friburgo de Brisgovia 1970; J. CHARON, *Geschichte der Kosmologie* (KINDLER, UB), Munich 1970; el mismo, *Cosmología o Teorías sobre el universo,* Guadarrama, Madrid 1970; texto escolástico: M. DE AQUASPARTA, OFM, *De productione rerum* (9 qq) *et de providentia* (6 qq), ed. Gàl (BFS XVII), Quaracchi 1956; J. PIEPER, *Kreatürlichkeit (Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffes)* en L. OEING - HANHOFF, *Tomas von A. 1274-1974* (Munich 1974) 47-70.

Una primera reflexión debe demostrar la posibilidad intrínseca, es decir, la no contradicción de la idea de la creación y de su sentido; una reflexión ulterior presentará el fundamento de esta fe.

1. *Posibilidad y sentido de la idea de creación.* La única idea posible y válida de creación no aparece fuera de la religión revelada judía (incluyendo la cristiana y mahometana que le son tributarias). Esto puede constituir una prueba de que tal idea no puede alcanzarse partiendo únicamente de la experiencia e interpretación del mundo por parte del hombre, sino que supone la singular imagen de Dios que aparece por primera vez en la revelación judía y que adquiere su forma suprema en Cristo y su doctrina. No se puede ignorar ciertamente que los mitos de las culturas más antiguas así como de las tribus más primitivas — que perviven todavía hoy — no son simples fábulas o sagas históricas, sino que deben entenderse, lo mismo que las primeras tentativas filosóficas del mundo griego, partiendo de «la vivencia profunda y cargada de contenido noético y metafísico de que el hombre, en su ser y cualidades, depende de una hondura trascendente, de unos poderes operativos incomprensibles y misteriosos» (cf. RGG V [1961] 1469-1473). Lo decisivo es que, al hablar de una pluralidad de dioses, se confunden de continuo las ideas cosmogónicas y teogónicas, y que incluso cuando al lado de las otras divinidades aparece un dios supremo, éste, en la representación mítica, queda totalmente lejano y desconocido, al paso que el co-

razón y el entendimiento humanos no pueden por sí solos alcanzar la singular concepción de Dios que nos ha proporcionado la revelación del Antiguo Testamento y del Nuevo.

Lo que en los *mitos* aparece todavía centrado en lo personal, se convierte en el *pensamiento filosófico* de los presocráticos en un lenguaje sobre principios objetivos (ἀρχαί), a partir de los que, en esta primera «ilustración», el mundo, que resulta cada vez más el mundo del hombre, es comprendido en su origen y fundamentación. Algunos presocráticos ven ese origen primero del mundo en una realidad material; así la filosofía natural de Tales de Mileto († 545 aC) lo descubre en el agua, Anaxímenes († 524) en el aire; apoyándose en él Heraclito de Éfeso († 475) concibe ese principio como un fuego primigenio, para que finalmente Enpédocles de Agrigento († 430), agregando la tierra, llegue a hablar de los cuatro elementos —tierra, agua, aire y fuego—, a los que Aristóteles suma también el éter. Estos elementos siguieron enumerándose hasta el siglo XVIII. Otros pensadores mencionan unas fuerzas formales como fundamentos primeros del mundo, y así Anaximandro de Mileto († 547) habla del ἄπειρον, lo ilimitado, infinito e indefinido, que no ha sido hecho ni pasa; Pitágoras de Samos († ha. 500 en el sur de Italia) recurre al número tal como se infiere en la música y en la geometría; y, por último, Anaxágoras († 428), el filósofo de la Atenas de Pericles, recurre al espíritu pensante (νοῦς), que transforma el caos en cosmos.

b) Para nosotros es el misterio absoluto del Dios revelado lo que constituye el fundamento de la idea revelada de creación. Aquí creación no significa una teoría sobre la formación del mundo, tal como se desarrolla desde una concepción humana de ese mismo mundo; creación significa más bien una afirmación acerca de Dios en la que el propio Dios se nos revela y manifiesta de una manera que a nosotros y a nuestro mundo nos pone en tela de juicio con la misma resolución con que establece la realidad de Dios como algo absoluto y único. Esta auténtica idea teológica de la creación, la expondremos con mayor detalle en el próximo capítulo (§ 7-10).

Mas después que la revelación nos ha proporcionado esa idea

de la creación, es posible y necesario esclarecerla con la reflexión humana hasta donde ésta sea capaz de llegar; a fin de que derribe sofismas «y cualquier altivez que se alza contra el conocimiento de Dios» y aprese «cualquier pensamiento para someterlo a Cristo» (2Cor 10,5).

La creación del mundo, significa, de acuerdo con esto, sacar las cosas, en la totalidad de su ser, de la nada a la existencia, sin supuesto precedente de ningún tipo *(creatio est productio alicuius rei e non esse in esse secundum totam suam substantiam, nullo praesupposito:* cf. TOMÁS DE AQUINO, ST I, q. 65, a. 3). La formación originaria del mundo no supone, pues, nada: ni material ni formalmente; confiere a la materia su ser primero y total con todas las posibilidades reales de un desarrollo particular e individual. Esto es lo que significa la afirmación de 2Mac 7,28 que Dios hizo el cielo y la tierra de la nada. Si la fórmula ha podido emplearse contra las doctrinas de la filosofía griega y quizá también contra la teoría de Epicuro (270 a.C.) sobre los «dioses felices», de hecho sólo expresa el sentido originario de Gén 1,1, en tanto que Sab 11,17 («tu omnipotente mano, la que creó el mundo de materia informe») no habla del acto creador primero (Gén 1,1), sino del ordenamiento del mundo (cf. Gén 1,24: «Produzca la tierra...»). Si el epicúreo Lucrecio (55 a.C.) escribirá más tarde: *Nullam rem e nilo gigni divinitus umquam* («Ni Dios ha engendrado nada de la nada»: *De rerum nat.* I, v. 150; y en un tono similar ARISTÓLETES, *Phys.* A, 4 y 8, 187*a* 26-29; 191*a*30-31; cf. PL 90,992D), sólo quiere decir que no conoce al Dios de la revelación y que entiende la creación como un concurso de causas naturales.

En la interpretación creacionista de la revelación no sólo entra el binomio antitético de *ser y no ser,* sino también los de *ser absoluto y relativo,* ser eterno (intemporal) y temporal, así como la antinomia entre *ser objeto y ser personal* que para nuestro pensamiento humano constituye el auténtico fundamento para la comprensión de esa idea.

c) La misma Escritura ofrece algunas *representaciones auxiliares,* que no esclarecen por completo la idea de creación pero sí que la hacen algo más accesible. La imagen más antigua es la

del «modelado artístico» del alfarero, por ejemplo (Gén 2,7; Is 45,9; Rom 9,21), a la que se suma explícitamente la animación de la figura de arcilla mediante el soplo de Dios (cf. Sal 104,29s; Job 34,14s; 1Cor 15,45). Otro concepto auxiliar, utilizado ya antes principalmente en las mitologías sumeria y egipcia, es el de «generación vivificante o nacimiento». Para el hombre primitivo se trata de un comienzo absoluto inexplicable. Así, Gén 2,4, resumiendo el relato primero de la creación dice: «Éstos fueron las *toledot* (= los nacimientos = los orígenes) de los cielos y de la tierra.» La exposición monótona de los acontecimientos de cada uno de los días de la creación recuerda la enumeración de una genealogía. Pero la ayuda más importante es la imagen de la producción por la palabra, asimismo empleada por las cosmogonías de Babilonia y Egipto (Menfis), si bien en el autor de los escritos sacerdotales adquiere una nueva nota. Aparece sólo aquí al igual que en el segundo Isaías, en los salmos tardíos y en la literatura sapiencial, aunque con un contenido muy polivalente. Sólo en contadas ocasiones se presenta directamente esta imagen: «Por la palabra del Señor los cielos fueron hechos, por el soplo de su boca, sus ejércitos... Habló él y existieron, dio su orden y subsisten» (Sal 33,6.9). «Envía él su orden a la tierra, y su palabra se extiende velozmente (produciendo nieve, escarcha y hielo)... envía él su palabra y los derrite» (Sal 147,15-18). Por lo general la palabra creadora de Dios aparece ya como una llamada (cf. Is 48,13; Sal 147,4; Rom 4,17: llama a las cosas que no son para que sean), ya como un «hablar» (cf. Sal. 33,9) o como una palabra de orden (cf. Gén 1,3.6.9.11.14, etc.). Así, en el relato de la creación del Código sacerdotal (P) corren paralelas y aparecen yuxtapuestas la narración de la palabra y del acto: así Gén 1,6s («Dijo Dios: Haya... e hizo Dios»), Gén 1,11s («Dijo Dios: produza la tierra... Y produjo la tierra...»), Gén 1,14-17 («Y dijo Dios: Haya lumbreras... Hizo Dios las dos grandes lumbreras... Y Dios las puso en el firmamento...»), Gén 1,20s («Dijo Dios: Bullan las aguas en un hervidero de seres vivientes... Y creó Dios los grandes cetáceos y todos los seres vivos que serpentean... en las aguas»). Al hablar de los animales de la tierra se relata también su propagación de doble forma, como mandato y como

bendición (Gén 1,21s); otro tanto ocurre con el hombre (Gén 1,28).

En los estratos más antiguos de la revelación veterotestamentaria aparece también la palabra de Dios como palabra de mandato y de promesa, de milagro y cual palabra profética, para presentarse sólo después del destierro babilónico como palabra creadora (en Deuteronomio y Código sacerdotal). Así aparecen entrelazadas, mediante estas afirmaciones de la creación por la palabra, la creación y la historia de la salvación, como se echa de ver con singular claridad en los Salmos 19 y 147, en los que a un himno de la creación sigue un himno a la ley divina.

d) Si en este contexto aparece *la misma creación como un sonido o lenguaje* con que se expresa el poder y gloria del Creador, conviene no olvidar que esto acontece «sin dichos ni discursos, sin que se oiga su voz» (cf. Sal. 19,2-5). Asimismo las invitaciones a la creación entera para que cante las alabanzas de Dios (cf. Sal. 148; Dan 3,52-90) hay que entenderlas sin duda en sentido metafórico: en el fondo a quien se invita es al hombre, como a heraldo del mundo, para que cante el himno de la creación en presencia del Creador. Tal vez esté ya aquí en juego la idea que atribuye el orden, visible sobre todo en el cielo estrellado, a una ordenación trascendente y en definitiva al ordenador divino, al modo con que en el aristotelismo tardío los espíritus de las esferas son los responsables del movimiento de las esferas cósmicas, y la armonía inaudible de las proporciones y número de los planetas ordenados origina la «música de las esferas», a la que Cicerón se refiere en su *Sueño de Escipión (De civ.* VI, n 18); la idea, a través de Macrobio († ha. 400 d.C.) y de los filósofos judíos (Abraham Ibn Daud, † ha. 1180; Moisés Maimónides, † 1204: *Dux perplexorum* II,5), llegó hasta la edad media cristiana. Así el propio cosmos se presenta como un «canto divino», que a su vez el hombre puede percibir y entonar (cf. BUENAVENTURA, Sent. II, d 13, a 1, q 2, ad 2: *Divinae dispositioni placuit, mundum quasi carmen pulcherrimum quodam decursu temporum venustare).*

e) En la época contemporánea se ha desarrollado una auténtica *filosofía de la palabra* (F. Ebner) y del diálogo como espacio de la palabra viva (M. Buber), que ha encontrado eco en

K. Barth (KD I) y que, por obra sobre todo de R. GUARDINI *(Welt und Person,* Wurzburgo 1939), ha penetrado en el pensamiento católico. La «palabra» ha evolucionado aquí (y muy particularmente en la escuela de K. Rahner: F.A. Gerken y B. Langemeyer) hasta convertirse en una categoría universal, al modo de la que Hegel creó con el «espíritu». La realidad creada se presenta como respuesta a la palabra creadora de Dios. Según esta doctrina, el hombre con su palabra no sólo transforma las cosas en «la palabra» (cf. L. Weisgerber), sino que les confiere, de hecho, su auténtica «cosidad», al igual que personalmente sólo encuentra su humanidad en el diálogo con otros hombres (cf. MS II [1967] 472-477).

En adelante tal vez convenga distinguir claramente entre la palabra personal y la palabra objetiva para poder así establecer mejor la diferencia profunda y esencial entre el orden espiritual de lo creado y el orden que el hombre debe crear, entre el acto libre del Dios creador y la acción creadora del hombre. De este modo se pondría mejor de relieve la responsabilidad del hombre frente al mundo creado libremente por Dios y que el mismo hombre ha de configurar libremente. El pensamiento del «personalismo dialógico» fácilmente incurre en el peligro de un «idealismo dialéctico», que por encima de la belleza del orden en el juego verbal del diálogo olvida con gran ligereza la seriedad de la decisión en el acto libre. Sólo esa distinción podría capacitarnos para transformar los nuevos y maravillosos descubrimientos del mundo nuclear en nuevos salmos de la creación, como el cantor de la antigua alianza se sintió movido a entonar unos salmos grandiosos por el espectáculo de un cielo estrellado o por la vivencia de una tormenta.

f) El AT se refiere a la absoluta *singularidad del crear divino* (frente a todas las creaciones humanas), acuñando para ello un verbo propio: *bara* (38 veces en qal, 10 veces en nifal). La palabra se emplea sólo para designar la creación de Dios. En el relato de la creación el código sacerdotal —que aquí interpreta mediante cambios y añadidos una tradición más antigua— antepone al obrar divino un «dijo Dios», con lo que el acto aparece como una orden divina, como expresión de la voluntad es-

piritual de Dios (véase lo dicho en *c)* sobre relatos de palabra y de acción). Cuando no se da esta ampliación mediante el «dijo Dios», se emplea el verbo *bara* (= crear) en lugar de *asa* (= hacer); así en Gén 1,1.21.27 (tres veces); 2,2.3.4*a* (ThWAT [Stuttgart 1973] 769-777).

g) Como ha demostrado el moderno estudio de las ciencias de la naturaleza, detrás de la idea de creación concebida por el hombre late el antiguo problema eleático, que PLATÓN trata en su *Parménides* y que vuelve a aparecer en el neoplatonismo como un problema fundamental, a saber: la cuestión de *las relaciones entre la pluralidad y el uno* (entendido el 1 no sólo como comienzo de la serie numérica sino como principio de la misma) o entre *la parte y el todo* (siendo el todo algo más que la suma de las partes). Según hemos señalado, los presocráticos indicaron ya como origen del mundo algunos principios materiales o formales. El himno de la creación del código sacerdotal, que no es una filosofía sino teología y parte del culto, reduce al Dios creador, transcendente y personal, ambas realidades, la pluralidad y el uno, el todo y las partes. Así pudo explicar Agustín (y siguiendo sus huellas Anselmo y Tomás de Aquino) el relato de la creación con expresiones neoplatónicas, sin recurrir a la doctrina emanatista de un Filón o de un Proclo, inaceptable para la fe judía en Dios.

h) Las modernas *ciencias de la naturaleza,* habida cuenta de su punto de partida experimental, sólo pueden probar las partes y la pluralidad, aunque impulsadas por su método matemático llegan a plantearse también la cuestión del todo y de lo uno (cf. A. Einstein, W. Heisenberg). A fin de reducir la multitud de las realidades descubiertas con los experimentos científicos a un fundamento unitario, algunos (J. Monod, H. von Ditfurth) empiezan por establecer «un número indefinido de casualidades felices» para poder hacer comprensible la evolución del cosmos desde los orígenes primeros hasta el hombre. Ya Aristóteles escribe: «Hay incluso pensadores que quieren atribuir al acaso (αὐτόματον) el cielo y el mundo entero que nos rodea; casualmente habría surgido un torbellino y con él el movimiento que ha introducido la separación y colocado todas las cosas en

el orden presente» *(Phys.* II,4: 196*a*,24-28). Sin embargo, ¿no es el propio hombre con su pensamiento reflexivo lógico-matemático, con el pensamiento que va cobrando conciencia de sí mismo, y con su acción transformadora el que lleva esta teoría hasta el absurdo? De ahí que, considerando la trama infinitamente complicada del mundo, J. Mussard y otros científicos supongan con sentimiento creyente la existencia de un tejedor que todo lo ha puesto en marcha y lo ha ordenado. La ciencia de la naturaleza no es la palabra suprema ni lo es todo para el hombre (así ya A. Einstein). La cuestión acerca del sentido de la existencia humana y de la responsabilidad del hombre frente al mundo no puede obtener una respuesta con los métodos de las ciencias naturales.

En concreto acerca de la cuestión del origen del mundo la ciencia de la naturaleza ha desarrollado las teorías siguientes: después de haber superado N. Copérnico la imagen geocéntrica del mundo imponiendo la teoría heliocéntrica, y después que I. Newton hubiera descubierto la ley de la gravitación universal, que hizo posible una visión de conjunto del cosmos entero, la astronomía y la física, estimuladas sobre todo por la teoría einsteiniana de la relatividad universal, han desarrollado una visión del cosmos en que el universo se concibe como un todo unitario, sobre el que dominan la homogeneidad y la isotropía, hasta el punto de que cualquier campo del universo tendría las mismas condiciones existenciales. Con motivos de una recesión de Th. Wright, ya en 1755, I. KANT desarrolló en su *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* su teoría del balón giratorio de gas, del que habría salido el conjunto de los astros; una idea que, en 1796, M.S. marqués de LAPLACE reelaboró ampliamente en *Exposition du Système du monde.* En 1943, C.F. von Weizsäcker construyó sobre el conocimiento astronómico de la materia interestelar su teoría de la turbulencia, según la cual los astros habrían nacido gracias a la concreción de la materia interestelar que todavía hoy puede encontrarse. Fundándose en los datos de la física nuclear moderna y en la idea de que materia y universo se corresponden, P. Jordan dio en pensar, en 1958, si el universo no habría surgido de una única pareja de iones que se dilató

con la velocidad de la luz. La moderna teoría de que el universo es una realidad pulsatoria, es decir, que su radio tan pronto se dilata como se contrae, condujo a la teoría del *big-bang*, según la cual el universo tuvo originariamente una temperatura absoluta de cerca de un billón de grados Kelvin, lo que podría concordar con el hecho de que Gén 1,1 presente la luz como la criatura primera. El espacio todavía pequeño del universo estaba lleno de radiaciones, que mediante una gran explosión (big-bang = explosión atómica de hace unos diez mil millones de años) empezó a dilatarse y, en consecuencia, a enfriarse hasta llegar a la temperatura actual del universo que es de 3° Kelvin (= −271°). A todas estas tentativas se les podría aplicar lo que Charon compendia en estas palabras: «También los investigadores modernos andan divididos acerca de si el universo es finito o infinito, si ha sido o no creado, si ha evolucionado o no hasta un estado determinado previamente, etc. En cualquier caso todas estas cuestiones llevan al límite de nuestro conocimiento, pudiendo adscribirse por igual a la física y a la metafísica» (CHARON 191).

i) Pero aquí no sólo se enfrentan las ciencias de la naturaleza y la fe; entre aquéllas y ésta se encuentra el *pensamiento metafísico*, muy discutido en nuestra época, pero no por ello menos necesario; que no puede servir de fundamento a la fe, pero que tampoco puede apoyarse sobre los resultados de la ciencia de la naturaleza con métodos científicos. Pese a lo cual, no es un «pensamiento mítico» con que el hombre intenta explicar lo desconocido e incomprendido mediante analogías sacadas del conocimiento de sí mismo. Mas tampoco es la fe, que equivale a una decisión humana personal y total por otra persona, y concretamente por Dios. Frente a la interpretación positivista de la suma de realidades particulares y frente a un antropocentrismo existencial, el pensamiento metafísico se edifica más bien — como la matemática en su lógica ajena a los valores — sobre la comprensión del mundo como un todo (del que también el hombre forma parte en su totalidad y en sus relaciones comunitarias y mundanas), el cual abarca siempre el ser en el valor y el valor en el ser. El pensamiento metafísico, con esa concepción intencional y transcendente, la única que responde a

dicha interpretación del mundo, investiga hasta aquellos elementos del conocimiento y de la comprensión en los que el hombre responsable permanece abierto al Dios absoluto, ante quien sólo es posible la responsabilidad suprema.

Objeto de esa posible metafísica es no sólo la ética, sino también una filosofía natural acerca de un primer fundamento y del fin supremo de la existencia humana, y por lo mismo una teología natural. La gran tarea de nuestra época será la de liberar la auténtica metafísica de los restos de la antigua imagen del mundo considerada como falsa y de hacerle expresar sus afirmaciones humanamente siempre válidas en el cuadro de la nueva imagen del mundo forjada por las ciencias de la naturaleza (cf. sobre este punto E. TOPISCH, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Munich 1972 [negativo]; W. STRUWE, *Philosophie und Transzendenz*, Friburgo de Brisgovia 1969 [conciliador]; B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, Friburgo de Brisgovia 1967 [metafísica medieval]; J. MÖLLER, *Von Bewusstsein zu Sein*, Maguncia 1962 [contribución fenomenológica]; E. CORETH, *Metaphysik*, Munich ²1964 (más existencialista).

2. *La realidad de la formación del mundo* *.

En las declaraciones magistrales de la Iglesia la doctrina de la creación se presenta cada vez más diferenciada y amplia, de acuerdo siempre con las nuevas cuestiones de cada época. Las afirmaciones más importantes son: *Credo in Deum Patrem omnipotentem, universorum creatorem* (DS 21.22: África latina, s. V-VI); *visibilium omnium et invisibilium creatorem* (concilio de Nicea, 325: D 54, DS 125); *creatorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium* (concilio de Constantinopla, 381: D 86, DS 150).

«Firmemente creemos ... un solo principio de todas las cosas, ... de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo» (Lateranense IV, 1215: D 428, DS 800);

«(La sacrosanta Iglesia romana ...) firmísimamente cree ... que el solo Dios verdadero ... es el creador de todas las cosas, de las visibles y de las in-

* Para la prueba escriturística y de la tradición, cf. § 2 y 3.

visibles; el cual, en el momento que quiso, creó por su bondad todas las criaturas, lo mismo las espirituales que las corporales; buenas, ciertamente, por haber sido hechas por el sumo bien, pero mudables, porque fueron hechas de la nada; y afirma que no hay naturaleza alguna del mal, porque toda naturaleza, en cuanto es naturaleza, es buena» (concilio Florentino, 1442: D 706, DS 1333);

«La santa Iglesia católica ... cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en su entendimiento y voluntad, y en toda perfección; el cual, siendo una sola sustancia espiritual, singular, absolutamente simple e inmutable, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente, felicísimo en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de él mismo existe o puede ser concebido.

»Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio, juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y luego la humana, como común, constituida de espíritu y cuerpo» (concilio Vaticano I, 1870: D 1782s; DS 3001s).

La exposición más completa de toda la doctrina de la creación es la del sínodo de la provincia eclesiástica de Colonia en 1860 (cf. NR 303-313: redactada contra G. Hermes († 1831) y A. Günther († 1863).

3. *Significado de la idea de creación.* La idea de creación, que en las páginas siguientes se desarrollará principalmente a partir de Dios, constituye una garantía a favor de los postulados decisivos para la comprensión del yo del hombre y del universo.

a) No obstante la distinción absoluta entre Dios creador y mundo creado, Dios en cuanto creador está más íntimo a su criatura que ésta pueda jamás estarlo a sí misma.

b) Con ello se contempla de lleno y se asegura la verdadera imagen de Dios (su infinita distancia y su infinita proximidad), así como la imagen auténtica del hombre (criatura e imagen perfecta de Dios).

c) Y, sobre todo, sólo así puede esclarecerse aquí la distinción entre el mal moral y el mal físico, así como el sentido que éste último tiene.

d) Las tensiones reales entre *esse* y *fieri,* entre el ser absoluto de Dios y el llegar a ser del mundo, entre ese hacerse mundano y la libertad personal del hombre quedarán aquí en claro.

e) Solo así puede expresarse el misterio de la gracia como el misterio de lo sobrenatural para el hombre.

f) También se entenderán de este modo la realidad escatológica, la glorificación del mundo y la creación nueva del cielo y de la tierra.

§ 6. *La temporalidad del mundo*
Creación de un mundo temporal por un Dios eterno

TH. ESSER, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung,* Munster 1895; E. GILSON, *Filosofía de san Buenaventura,* Desclée, Bilbao 1960: la creación; C.F. VON WEIZSÄCKER, *Die Geschichte der Natur,* Gotinga ²1954, 31-43; J. MARITAIN, *Filosofía de la naturaleza,* Club de lectores, Buenos Aires; J. MEURERS, *Das Alter des Universums,* Meisenheim del Glan 1954; E. WHITTAKER, *Der Anfang und das Ende der Welt. Die Dogmen und die Naturgesetze,* Stuttgart 1955; M. GIERENS, *Controversia de aeternitate mundi,* Roma 1933; A. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Mose Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin,* Munster 1913; J.M. RIAZA, *El comienzo del mundo,* BAC, Madrid 1959; J.M. DEL BARRIO, *Las fronteras de la filosofía y de la física,* 3 vols., Sal terrae, Santander; J.M. AUBERT, *Investigación científica y fe cristiana,* Estela, Barcelona; V. MERSCH, *L'origine de l'univers selon la science,* «Nouvelle Revue Théol.» 1953: 225-252; N. SCHIFFERS, *Preguntas de la física a la teología,* Herder, Barcelona 1972; BOECHIO DE DACIA, *De aeternitate mundi* (ed. GÉZA SAJÓ), Berlín 1964; E. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt* I (planteamiento del problema en la filosofía árabe-judía medieval), Munich 1965; el mismo, en HWPh II (1972) 844-848: *Ewigkeit der Welt;* W. MAYER y otros autores, *Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert,* Berna 1964; LThK 10 (1965) 1324-1334: *Zeit* (H. ROLLINK, A. DARLAP).

Desde el emparejamiento de la fe cristiana revelada con el aristotelismo ha tenido singular importancia el problema de la temporalidad del mundo respecto de la idea y fe creacionistas.

1. Para Aristóteles el tiempo como «número (= medida) del movimiento» no tiene comienzo (ἀγένητος), es decir, es eterno

(ἀίδιος) como el movimiento mismo (Phys. VIII,1:251b17-23; 252*a*4). Lo que no quiere decir que ni siquiera para Aristóteles el tiempo y el movimiento sean por lo mismo infinitos (ἄπειρος). Lo infinitamente grande por multiplicación y lo infinitamente pequeño por división no son para él una realidad, sino mera posibilidad, material para la consumación de la magnitud y para el todo: «en cuanto infinito no abarca nada, sino que es abarcado; de ahí que como tal también sea incognoscible, pues en cuanto materia todavía carece de cualquier forma» *(Phys.* III,6:207*a*21-26). Solamente es infinito aquello que siempre deja algo fuera (ἔξω ibid. 206*b*33-207*a*4). Aunque partiendo de supuestos totalmente distintos, esta afirmación es equiparable por su contenido al axioma de la ciencia moderna, según el cual «el universo es ilimitado, pero finito» (como el movimiento circular, cf. A. ANTWEILER, *Unendlich,* Friburgo de Brisgovia 1934). Dado que el pensamiento griego se orientaba sobre todo a la «materia prima», su interés principal se centraba en la eternidad de la misma, y para un pensamiento metafísico esta afirmación más bien científica debió pasar siempre por una afirmación de la eternidad del mundo.

2. Así las cosas, el creacionismo de la Biblia, concebido en el código sacerdotal desde la imagen israelita de Yahveh, tenía que distinguir entre Creador y criatura, justo porque Yahveh se aparecía como el supratemporal, con una eternidad que pertenece a su esencia como la temporalidad forma parte del mundo creado. La eternidad es tan trascendente al tiempo como Dios lo es al mundo. Como ya el «en el principio» de Gén. 1,1 no parecía lo bastante claro, los escritos posteriores de la Biblia emplean un lenguaje más preciso: «Antes de que nacieran las montañas, y la tierra y el orbe se formaran, de una a otra eternidad eres tú Dios» (Sal 90,2). «Yahveh me creó al comienzo de su acción, antes de sus obras más antiguas. Desde la eternidad fui yo formada, desde el comienzo, antes que la tierra» (Prov 8,22). Pablo se refiere a la elección divina «antes de la creación del mundo» (Ef 1,4), y Cristo oró personalmente: «Ahora glorifícame, tú, Padre, junto a ti mismo, con la gloria que yo tenía junto a ti antes que el mundo existiera» (Jn 17,5; cf. 17,24).

Puede sorprender, no obstante, el que incluso aquí, y especialmente en el NT, en razón de la problemática del concepto tiempo, se hable más de lo que existe «desde la constitución del mundo» que de lo que existía antes de la misma (cf. Mt 13,35; 25,34; Lc 11,50; Heb 4,3; 9,26).

3. *a)* Exceptuando Orígenes, que admite un mundo eterno *(De princ.* I,2,10: PG 11,138ss), la doctrina de los padres de que el tiempo no es eterno se presenta unánime. También se rechaza de forma explícita como una contradicción intrínseca la afirmación de que el Dios eterno «ha creado al mundo desde la eternidad» (así ZACARÍAS ESCOLÁSTICO † 553, *Disputatio de mundi opificio:* PG 85,1111ss; AGUSTÍN, *De civit. Dei* XII,16: PL 41, 365, cf. 320). Esta doctrina hubo que exponerla claramente sobre todo a propósito de la disputa cristológica con los arrianos en 325 *(Christus ... genitus, non factus),* cf. ATANASIO, *Orat.* I *contra Arian.* n. 29: PG 26,71.

b) Desde el siglo VIII los caraítas, entre los judíos y los mutazilitas, entre los musulmanes, intentan mediar entre la afirmación de las ciencias naturales y la bíblica. De acuerdo con ese planteamiento, en el siglo XI, los teólogos musulmanes y cristianos (cf. Anselmo de Canterbury) se esforzaron por demostrar que el mundo no podía ser eterno, al igual que los filósofos (Averroes, AVICENA, *Met.* VIII,7) intentaban probar su eternidad. Esto movió a Moisés Maimónides († 1204) a tratar ampliamente la cuestión en su *Guía de perplejos* (libro II, c 1-29). Su argumentación tiende a demostrar que las pruebas de Aristóteles en pro de la necesidad y eternidad del mundo no son, a su entender, concluyentes en modo alguno, mientras que mantener el origen de un mundo temporal es cuestión de fe. No hay argumentos filosóficos, convincentes, ni en favor ni en contra de la eternidad del mundo (cf. I, c 21; ed. MUNCK, Osnabruck 1964, 347s).

c) La edad media adoptó frente a este problema distintas posiciones de conformidad con su idea de las relaciones entre fe y conocimiento. Alejandro de Hales subrayaba ya, contra Maimónides, que creación y eternidad implican *manifestam contradictionem (Summa theologica* I, n 64; II n 49,67,71). BUENAVENTURA

monta sus cinco pruebas en el hecho de que el mundo creado no puede ser eterno: 1) Creado *ex nihilo* excluye también el tiempo como preexistente; 2) en principio el tiempo puede crecer, pero al infinito no se le puede agregar nada; 3) el tiempo del mundo tiene una medida y orden que no corresponde a la eternidad; 4) lo finito no puede abarcar lo infinito, mientras que el mundo es abarcable; 5) el mundo está presente al hombre, mientras que un mundo eterno supondría infinitos hombres, lo que no es posible *(Sent.* II, d 1, p 1, a 1, q 2 ad opp.). El tiempo se entiende aquí evidentemente en un sentido más metafísico. De la misma opinión que Buenaventura son MATEO DE AQUASPARTA *(De produc. rerum* q,9, ed. Gál, Quaracchi 1956, 201-227), Enrique de Gante e incluso Alberto Magno en su primera época.

Por el contrario, Pedro Lombardo, ALBERTO MAGNO en su *Summa de creaturis,* Tomás de Aquino, Egidio Romano, Duns Scoto y otros posteriores, dan la razón a Maimónides, sosteniendo que sólo por la fe puede descubrirse la no eternidad del mundo, ya que el pensamiento humano por sí solo no puede probar ni su eternidad ni su no eternidad (cf. Tomás de Aquino, ST I, q 46, a 1; a 2 ad 1.2.6.7.8, en contra de Buenaventura; cf. E. GILSON, *Buenaventura* 272, A.1).

Como las épocas siguientes tendían más hacia el nominalismo y pensaban más en científico, se enseñó la doctrina aristotélica sobre la eternidad del mundo principalmente en las facultades de artes, entendiéndola en la forma antes expuesta (ef. Boecio de Dacia y Siger de Brabante [† 1284: cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant,* 2 vols., Lovaina 1931-1941]). Ya Schelling tomó posición en nombre de la filosofía contra la doctrina de Tomás de Aquino (cf. H. FUHRMANNS, *Die Philosophie der Weltalter:* «Studia Philosolophica», Jahrb. der Schweizer. Philosoph. Gesellsch. 14 [Basilea 1954] 162-178), y la neoescolástica del siglo XIX, que hubo de combatir el fideísmo, volvió también a plantearse la cuestión de la conexión filosóficamente demostrable entre creación y temporalidad del mundo (cf. E. Behler).

4. En la moderna ciencia de la naturaleza el tiempo es un componente necesario del mundo espacial ($E = mc^2$) y, en base

a las observaciones astronómicas (expansión del cosmos, formación de nuevas estrellas y de nueva materia: C.F. von Weizsäcker) y físicas (destrucción de los elementos: P. Jordan), se habla de una «edad del mundo» (la edad de la tierra, por ejemplo, sería de unos tres mil millones de años, la del cosmos = 10^{39} años: E. Whittaker). En general se dice del cosmos que es «ilimitado, pero finito». Sin embargo, estas afirmaciones de las ciencias naturales no otorgan ni la posibilidad ni el derecho de remitirse más allá de ese tiempo mundano y de preguntar, en consecuencia, por un comienzo absoluto y con él por una «creación». Persiste ciertamente el auténtico problema de si el hombre como persona espiritual, que no es sólo una función del mundo material, tiene y conoce un tiempo que le permite formular, más aún que le reclama, la cuestión metafísica del «de dónde» y, por tanto, de la creación.

5. *a)* La cuestión vuelve a plantearse cuando el pensamiento teológico mantiene que la *concepción del tiempo* en la Biblia es fundamentalmente una concepción lineal (con principio y fin) frente a la concepción cíclica que tuvo la antigüedad. La fe bíblica en el Dios creador ha comportado también una nueva representación del tiempo, imagen que, desde luego, resulta problemática para el hombre moderno, por cuanto obliga a representarse la misma eternidad de Dios —al igual que ocurre con la palabra bíblica *ôlam* = eternidad— como un tiempo terrestre sin principio ni término (en oposición a la definición de Boecio, *De consol. phil.* v, prosa 6 [Pl 63,858A]: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio;* lo cual equivaldría a pasar por alto la distinción esencial entre Dios y mundo, entre creador y criatura.

b) Si la Iglesia intentó oponerse a los errores panteístas de los albigenses en la edad media (cf. concilio Lateranense iv) y de un J. Frohschammer en el siglo xix (cf. concilio Vaticano i), fue justamente porque con la doctrina de la creación temporal del mundo ponía de relieve la diferencia absoluta entre Dios y mundo, aunque lo que enseñaba no era tanto el concepto de tiempo cuanto «la libertad del acto creador divino». A causa de la

dificultad del concepto de tiempo, hay también teólogos actuales (cf. P. SCHOONENBERG, *Gottes werdende Welt*, Limburgo 1963) que han llegado a la conclusión de que se imponen nuevas investigaciones, aunque no tenga por qué ponerse en duda la afirmación cristiana de la creación del mundo.

c) W. KERN intenta (MS II, 525-29) aquí una demostración de la temporalidad del mundo, que arranca de la interpretación neotestamentaria de la historia de la salvación y que es necesario repensar. Según la doctrina de san Pablo, Cristo es el centro del mundo (cf. Col 1,16s: «En él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra... todas las cosas fueron creadas por medio de él y con miras a él, y él es ante todo, y todas las cosas tienen en él su consistencia»; cf., al respecto, BUENAVENTURA, *Hexaëmeron* I,10-39: *Christus medium tenens in omnibus).* Así como en la lucha contra el arrianismo se superó la concepción griega del tiempo cíclico (y con ella el helenismo) mediante el *genitum, non factum,* así también nuestra época debe intentar superar creyentemente la concepción materialista actual del tiempo con el pensamiento cristológico.

En este mundo Jesucristo, como figura histórica, ha tenido un comienzo y un fin, si bien estaba en él presente el preexistente «Hijo único» de Dios (Jn 1,18), y aunque como Señor glorificado continue presente en la Iglesia en todos los tiempos hasta el final del mundo (Mt 24,35; 28,20). En la persona, pues, de Cristo, de conformidad con lo que dice la Escritura, hay un tiempo, que indudablemente tiene comienzo y fin y que se contrapone de forma absoluta a la eternidad divina, a través del nacimiento del Logos preexistente (Jn 1,14; Flp 2,6s) y a través del enaltecimiento del Jesús terrestre por obra del Padre (Flp 2,9; Act 2,23s).

Si el tiempo terrestre, visto desde las ciencias de la naturaleza, implica una relación necesaria con la masa espacial, este tiempo histórico-salvífico en Cristo tiene una relación inequívoca con la eternidad de Dios y, desde luego, a través de unos acontecimientos que para la vida del hombre cristiano tienen la misma importancia que para el cosmos la creación y la nueva creación (Ap 21,1; Is 66,22; 2Pe 3,13). Así, la constitución del Cristo,

centro del mundo conduce a una interpretación del mismo mundo, de la que forma parte la creación del mundo por Dios. Al mismo tiempo con esta tentativa histórico-salvífica se ponen de manifiesto las relaciones entre fe y conocimiento sobre este punto en toda su complejidad («necesario», como se dice en MS II, 529, no puede ciertamente indicar esta conclusión, pues de otro modo correría peligro la libertad de la fe, única que puede soportar la figura de Cristo).

CAPÍTULO SEGUNDO

DIOS, CREADOR DEL MUNDO

Conviene aclarar aquí la singularidad de la idea bíblica de creación desde el misterio del Dios creador, tal como lo presenta la revelación y tal como procura entenderla la teología. Esto podrá ser en cuanto que consideramos al Dios trino como creador del mundo (§ 7), meditamos sus ideas, su designio y su omnipotencia como fundamento de ese acto creador (§ 8), analizamos el misterio del acontecimiento de la creación dentro del misterio de la libertad divina (§ 9) y elaboramos una respuesta, teológicamente sostenible, a la pregunta humana de por qué Dios en la libertad de su ser y de su felicidad ha creado algo fuera de sí mismo (§ 10).

§ 7. *El Dios trino es el único creador del universo, reflejo de la Trinidad en el mundo*

H. SCHELL, *Das Wirken des dreieinigen Gottes*, Maguncia 1885; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo trino et creatore*, Marietti, Turín 1943; FR. DE LA NOË, *Die Welt in der Schöpfung*, Zurich 1960. Acerca del reflejo trinitario: cf. TOMÁS DE AQUINO, ST, q 45, a 7: *Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigiun trinitatis?;* AGUSTÍN, *de Trin.* XIV; BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* c. 1, 1-4; J.M. BISSEN, *L'exemplarisme divin,*

selon St. Bonaventure, París 1929; E. DUBOIS, *De exemplarismo divino,* 4 vols., Roma 1899-1900; PH. RECH, *Inbild des Kosmos,* 2 vols., Salzburgo 1966; C.L. KALIBA, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes,* Salzburgo, 1952; B. PHILBERTH, *Der Dreieine,* Stein am Rhein (Suiza) 1970. Sobre la *analogia unitrinitatis* en Nicolás de Cusa, cf. E. ZELLINGER, *Cusanus-Konkordanz,* Munich 1960, 38-43; R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues,* Tréveris 1952.

Hemos visto ya (§ 2) cómo en la misma literatura sapiencial del AT la sabiduría aparece cual coprincipio en la obra creadora de Dios (p. 37s) y cómo en Pablo esa doctrina adquiere un desarrollo en el sentido de que, «en Cristo, por Cristo y para Cristo», Dios Padre ha creado el mundo (cf. Ef. 1,3-14; Col 1,15-20; cf. antes p. 40s). También en Cristo hemos encontrado la salvación, que se nos otorga y completa con el Espíritu divino (Rom 8,1-30).

Sólo la teología del siglo IV (Atanasio) ha visto claramente ya en Gén 1,1-3 la acción del Dios trino (el Padre, la Palabra y el Espíritu). Aunque ya Ireneo († hacia 202) escribe que, en el amor divino que nos conduce a Dios por medio de la Palabra, «siempre comprenderemos mejor que Dios es tan grande y que todo lo ha decretado, elegido y adornado por sí mismo, y que todo lo abarca...» Siempre se menciona junto a él la Palabra y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por los cuales y en los cuales Dios lo ha creado todo por su libre voluntad y decisión *(Adv. haer.* IV,20,1: PG 7,1032). Pese a lo cual ni la cristología ni la doctrina trinitaria alcanzan todavía en él la adecuada claridad. Esos temas sólo se esclarecen, incluso de cara al misterio de la creación, con ATANASIO (†373). Hacia el 358 escribe en su primera carta a Serapión (cap. 28): «La Trinidad, pues, es santa y perfecta. Su naturaleza divina se manifiesta en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo... Es una fuerza totalmente creativa y conformadora (κτίζειν καὶ δημιουργεῖν). Es igual a sí misma e indivisible por naturaleza, y su actividad no es más que una. Pues el Padre lo hace todo por el Logos en el Espíritu Santo... Así, se proclama en la Iglesia a un Dios... que está por *encima de todo,* a saber, el Padre como principio y fuente, *por todo,* es

decir, por el Logos, y *en todo* (Ef 4,6) o sea en el Espíritu Santo (PG 26,596). Asimismo todos los dones de gracia proceden del Dios trino (ibid. cap. 30: PG 26,597.600): «Al igual que es uno el bautismo administrado en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y como es una la fe en la Trinidad... del mismo modo la Trinidad santa que es idéntica a sí misma y constituye un todo consigo misma, no tiene en sí nada de las cosas creadas...» Refiriéndose a 1Cor 12,4-6 (distintas gracias, un Espíritu; distintos ministerios, un Señor; distintas operaciones, un Dios) prosigue: «Lo que el Espíritu confiere a cada uno lo otorga el Padre por medio del Logos.» También revocándose a 2Cor 13,13 (la gracia de Cristo, el amor de Dios Padre y la comunión del Espíritu Santo) enseña: «La gracia y el don que se confiere en la Trinidad, lo confiere el Padre por el Hijo y en el Espíritu Santo.»

Basilio (†379) expresa hacia el 375 las mismas ideas, aunque destacando todavía más que el Padre es el origen sin comienzo, que la acción del Hijo representa el cumplimiento de la voluntad paterna y que el Epíritu completa y afianza la acción del Hijo, pero constituyendo el obrar de los tres un único acto, como su ser constituye una única naturaleza (cf. *De Spir. S.* 16,38: PG 32,136; Ep. 38,4: PG 32,329).

Gregorio de Nacianzo (†390) pone de relieve el carácter trinitario de la acción en la unidad del acto creador de Dios, por cuando atribuye al Padre el designio (εὐδοκεῖν), al Hijo la cooperación (συνεργεῖν) y al Espíritu la vivificación (ἐμπνεῖν) *(Or. theol.* 2,1: PG 36,25): tollos ellos hacen hincapié en lo que más tarde Gregorio de Nisa (†394) formulará así: «Ni el Dios altísimo lo ha hecho todo por el Hijo cual si necesitase de alguna colaboración, ni el Hijo unigénito lo opera todo en el Espíritu Santo cual si su fuerza no llegara donde llega su designio...» *(Adv. Maced.* c. 13: PG 45,1317 cf. *Ad Ablabium:* PG 45,125).

Cuanto elaboraron estos padres lo ha compendiado Cirilo de Alejandría (†444) en su *Thesaurus* y en sus diálogos sobre la Trinidad, que ilustra con numerosas comparaciones (la flor y su perfume, el sol y su resplandor), mostrando cómo Padre, Hijo y Espíritu Santo son un solo principio trinitario operativo: «El Padre obra en cuanto que se sirve del Hijo como de su propio

poder, que es un poder viviente y no distinto de él mismo, pues es ciertamente Dios de Dios y sustancial a Dios, aunque a cada uno de ellos se le atribuye una manera de existencia» (dial. v *De trinit.*: PG 75,989B).

JUAN DAMASCENO (†750) compendia estas doctrinas, enriquecidas con el pensamiento del PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA *(De fide orthod.* I, c. 8), para explicar después la acción trinitaria mediante la comparación del sol (calor, luz y destello) y definir finalmente la creación del mundo con estas palabras: «Porque al Dios bueno y sobrebueno no le bastaba la contemplación de sí mismo, sino que por la sobreabundancia de su bondad quería que existiera algo en que mostrar su benevolencia y que participase de su bondad, lo sacó todo de la nada al ser y lo creó... Pero crea en cuanto que piensa, y el pensamiento subsiste como obra, realizada por la Palabra y completada por el Espíritu» (ibid. II, c. 2; cf. H. SCHELL 84ss).

2. Lo que en la interpretación oriental de la Trinidad se explica por la contemplación de las propiedades personales de Dios (poder, sabiduría y amor), encuentra una exposición nueva y más dinámica en la teología occidental, que concibe las personas en Dios sirviéndose del concepto de relación. Esto se advierte ya en Hilario y más aún en las obras de Ambrosio sobre la Trinidad. Pero es AGUSTÍN (†430) el que no se cansa de meditar y esclarecer el misterio creador del Dios trino como un único principio *(De Genesi ad lit. liber imperf.* 1,2). Después de haber intentado exponer el misterio del Dios trinitario mediante la tríada antropológica «ser, conocer, amar» *(mens, intellectus, caritas),* se le aparece ese Dios trino con respecto a la creación del mundo como *summa origo omnium rerum et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio (De Trinit.* VI, c 10, n 12: PL 42,932). Una y otra vez enlaza con Rom 11,36 *(Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia)* para probar que la creación es obra del Dios trino (cf. *Contra Adimant. manich.* I,1). Todo cuanto ha sido creado por Dios posee en consecuencia *modus, species et ordo (De nat. boni* I, c. 3). Al Hijo como al Espíritu pertenece cuanto hay en Dios Padre: *esse, virtus, sapientia (De*

Trinit. VI, c. 1: VII, c. 1; cf. 1Cor 1,24). El hombre es imagen *(imago)* de Dios porque le son propios *mens, notitia, amor,* así como la tríada *memoria, intexigentia, voluntas,* que forman entre sí un todo y son de la misma esencia *(De Trinit.* IX y X; cf. *De civit. Dei* XI, c. 24). Dado que Agustín, a diferencia de la teología oriental, explica primordialmente la Trinidad desde la unidad de Dios, ve al Hijo como el autoconocimiento del Padre y al Espíritu como el amor entre Padre e Hijo, se comprende que también el acto de la creación *ad extra* deba deducirlo de la actividad íntima de Dios: *Ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur, exteriores autem operationes... secundum imperium suum et a se impertitas distributiones potestatum et appetitiones commoditatum (De Trinit.* III, c. 8, n. 14: PL 42,876, comentando 1Cor 3,6: Yo planté, Apolo regó, pero es Dios quien hace crecer). Asimismo dice de los ángeles: *Ipsam quoque creaturam melius... in sapientia dei tamquam in arte, qua facta est, quam in ea ipsa sciunt (De civit. Dei* XI, c. 29: PL 41,343). Cuanto más acentúa la interioridad del acto creador de Dios, tanto más pone de relieve contra cualquier tipo de panteísmo que la creación no es emanación de Dios, sino una *creatio ex nihilo* de la que surge una realidad mutable: *Tu vero, si fateri nolueris, a Patre per Flium in bonitate Spiritus Sancti, quae trinitas consubstantialis et aeterna et incommutabilis semper manet, de nihilo factam esse creaturam, bonam quidem, sed tamen imparem creatori atque mutabilem, cogeris utique sacrilegia dicere* (cf. *Contra Secundinum Man.*, c. 8: PL 42,584). Asimismo, apoyándose en Rom 1,25 («veneraron a la criatura más que al Creador»), Agustín observa que la criatura no puede ser *aliena a Deo,* como tampoco Creador y criatura son *eiusdem substantiae* (ibid. c. 7: PL 42,583; cf. *De civit Dei* VII, c. 30: PL 41,219s). Tampoco puede la criatura crear nada, sino que Creador lo es únicamente Dios. Aunque las criaturas establecen condiciones en las que se produce algo nuevo (por ejemplo, el campesino cuando siembra), lo nuevo sólo se produce por las *rationes seminales* que el Dios creador pone en las cosas *(Qq. in Hept.* II, q. 21: PL 34,602s). De este modo trata Agustín casi todas las cuestiones que rozan el misterio de la conexión entre el Creador trinitario y el mundo.

De forma aún más clara reduce TOMÁS DE AQUINO (†1274) posteriormente la obra del divino Creador al misterio de las procesiones intradivinas, cuando escribe: *Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius, et per suum amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum* (y así las procesiones de las personas en Dios son el fundamento de la producción de las criaturas), *inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas* (ST I, q. 45, a. 6). En otro pasaje acomete la exposición de la Trinidad mediante la analogía antropológica del conocimiento y del querer en Agustín, y agrega: «En nosotros se cierra un círculo (de actos anímicos) respecto de lo que está fuera de nosotros, pues el bien que existe fuera mueve nuestro intelecto y el intelecto mueve a la voluntad, la cual pasa a la acción mediante el deseo y el amor del bien externo. Pero en Dios ese círculo se cierra en sí mismo *(in deo iste circulus clauditur in seipso:* en Dios el conocimiento y el querer no son pasivos, sino creadores, y ambos tienen como objetivo último la esencia de Dios: *De pot.*, q. 9, a. 9). Esta doctrina de la creación del mundo por el Dios uno y trino, en quien todo es uno (una esencia), en cuanto no contradice las relaciones personales (cf. ANSELMO DE CANTERBURY, *De proc. Sp. Sancti*, c. 2: PL 158,288C; *Decretum pro Jacobitis:* D 703, DS 1330), había sido expuesta ya por el concilio Lateranense IV (1215) con estas palabras: «Firmemente creemos y simplemente confesamos, que uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e inconmutable, incomprensible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia, sustancia o naturaleza absolutamente simple. El Padre no viene de nadie, el Hijo del Padre solo, y el Espíritu Santo a la vez de uno y de otro, sin comienzo, siempre y sin fin. El Padre que engendra el Hijo, que nace, y el Espíritu Santo que procede: consustanciales, coiguales, coomnipotentes y coeternos; un solo principio de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura...» (D 428, DS 800).

3. Esta afirmación de la creación por parte del Dios trino implica un número de cuestiones, que en parte se extienden a nuestra idea de Dios (A) y en parte a nuestra concepción del mundo (B), y que la teología de las diferentes épocas ha meditado intensamente, habiendo cobrado hoy singular importancia.

A.*a)* Para el pensamiento antiguo extrabíblico la realidad divina era una pieza de su imagen natural del mundo; esto condujo a la necesidad de reconciliar repetidas veces lo malo y deficiente del mundo con la idea del Dios creador, de forma que se contraponían a las divinidades celestes las divinidades ctónicas (Babilonia) o a las divinidades buenas las malas (parsismo). A fin de poder mantener, frente a la divinidad eterna, la temporalidad del mundo, PLATÓN introdujo un demiurgo bueno y benevolente *(Timeo* 28-30), mientras que la gnosis hizo responsables del mal del mundo al demiurgo o a los eones (cf. PLOTINO, *En* II,9). La filosofía neoplatónica, en la que se entendía el proceso creador como emanación de Dios, reclamó diversos estadios intermedios (elementos gnósticos: eones), a fin de explicar la aparición de lo múltiple desde el uno absoluto (cf. *Liber de causis;* PROCLO, *Stoikheiosis).*

b) Para representarse la creación del mundo por Dios, el pensamiento bíblico se sirvió, sobre todo, de la analogía antropológica de la producción por medio de la palabra, que no sólo ordena sino que saca a la existencia. Bajo la afirmación bíblica tal vez late todavía una interpretación mágica de la palabra, que le atribuye una eficacia creadora. Para nosotros resulta incomprensible cómo la palabra espiritual produce directamente una realidad material, y en ese dilema entroncan numerosas reflexiones teológicas del período siguiente. Las primeras ideas metafísicas de importancia sobre estas cuestiones las expuso, siguiendo a Alfarabi (†950), el filósofo y médico persa Avicena (†1037) al combinar la doctrina neoplatónica de los estratos o grados del ser, y sobre todo el razonamiento sobre el ser absoluto y relativo, con las ideas aristotélicas de acto y potencia, de esencia y existencia, y con su idea del «primer motor inmóvil» (cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* III, 8: 1012*b*30s; para la doctrina aviceniana de la creación, cf. SOHEIL M. AFNAN, *Avicenna,* Londres 1958, 126-128.175-178).

Sus ideas, como las de la alta escolástica, surgen sobre el trasfondo de cómo el Dios inmutable puede crear algo sin experimentar personalmente un cambio *(mutatio).* ALEJANDRO DE HALES (II, n. 41), BUENAVENTURA *(Sent.* I, d. 8, p. 1, a. 2, q. 1) y TOMÁS DE AQUINO *(De pot.* q. 3, a. 2) demostraron que no son aplicables a Dios los seis tipos de movimiento o cambio que Aristóteles enumera en sus categorías (c. 14: 15*a*13s). Más tarde MATEO DE AQUASPARTA (†1302) trata a fondo la cuestión *quomodo stat effectus novitas cum eius (dei) immutabilitate* (BFS XVII, ed. Gál Quaracchi 1956, 179-200). Después de haber rechazado como un error común la doctrina de los filósofos, según la cual no se concilia con la esencia simple del primer Principio el producir algo nuevo mediante una nueva actividad, intenta demostrar que el acto creador de Dios es compatible con la inmutable esencia divina, aduciendo cuatro razones, inspiradas sobre todo en Agustín: 1) con su palabra eterna y su eterna voluntad Dios dispone que se produzca un nuevo efecto en el tiempo (o mejor «y con él el tiempo», cf. AGUSTÍN, *De Gen. ad lit.* I, c. 18, n. 36: PL 34,260). 2) En Dios esencia, inteligencia y voluntad se identifican al igual que el ser y el obrar, y el efecto es sólo *cointellectus et connotatus,* y como tal temporal y en el tiempo (aquí ciertamente según nuestra concepción la idea del tiempo entra como medianera frente a la oposición totalmente distinta entre la voluntad espiritual y la realidad material: ¡el Dios espiritual crea la realidad material!). 3) En el Dios eterno en quien, según la definición de Boecio, se da desde la eternidad la *tota simul et perfecta possessio* y también el *agere et operari,* la actuación del propio ser y la operación externa son simultáneas, no sucesivas como en nosotros los hombres (cf. Agustín, *De civ. Dei* XII, c. 17, n. 2; PL 41,367). 4) El ser creado supone una relación con el Creador, y para su constitución no es necesario un cambio en el creador sino sólo en la criatura, como cuando un trozo de metal acuñado se declara moneda legal (cf. AGUSTÍN, *De Trin.* V, c. 16, n. 17: PL 42,922s; TOMÁS DE AQUINO, *De pot.,* q. 7, a. 10). Aquí resulta todavía más difícil para nuestro pensamiento actual admitir la «metábasis» el paso de la esfera ideal a la real. En el fondo de todas estas ideas hay justamente un pensamiento para el que la realidad creada

(mundo = creación) es tan evidente, que lo único problemático es la relación ideal, no la constitución real del mundo.

El fundamento de todas estas tentativas de comprensión está en la idea neoplatónica del ser perfecto que abarca todos los demás seres imperfectos, y en la concepción de la eternidad como supratemporalidad en la que asimismo se transciende todo tiempo. Esta idea del ser nos supone hoy dificultades. Una vez más podríamos intentar también un esclarecimiento de tal argumentación mediante el pensamiento teológico de «Cristo centro del mundo». Mediante la encarnación en Cristo, Dios se ha hecho más íntimo, no sólo de una manera de ser ideal sino en la realidad histórica del mundo, a esta creación, más íntimo de lo que el mundo como realidad pueda serlo a sí mismo (así lo expresa el lenguaje de la mística personalista de un TAULER, *Predigten,* edic. Vetter, p. 144). Cuando esta afirmación, aceptada en serio como un conocimiento de fe, se ha convertido en una pieza de nuestra *Weltanschauung* cristiana, entonces los argumentos aducidos por Mateo de Aquasparta adquieren un aspecto y un peso nuevos. Suponen ciertamente una interpretación creyente del mundo que hoy hay que ver más bien desde el cristocentrismo, mientras que en la edad media se entendía más bien desde la idea de creación.

c) Por aquí cobra también nueva actualidad y comprensión la afirmación del Aquinatense de que en el acto creador entra en juego incluso el proceso vital intradivino y trinitario. Si la acción de Dios *ad extra* no puede separarse realmente de su íntimo proceso vital, ese proceso deberá estar también en juego con el acto creador de Dios y por ende en la misma creación. Lo que la Sagrada Escritura dice de Cristo, acerca de que el mundo ha sido creado en él (Jn 1,3), y que el Hijo no hace nada que no haga también el Padre (Jn 5,19), hay que decirlo por igual de la tercera persona en Dios, del Espíritu Santo (cf. Jn 14,10; 16,13). Las afirmaciones de san Agustín, que antes hemos recordado (2), nos han demostrado ya que Dios se conoce a sí mismo de un modo total y perfecto, y que tal conocimiento de sí mismo es su Hijo, su Palabra de revelación a nosotros, su Palabra por la que todo ha sido creado (Jn 1,3). El Padre y el Hijo se aman mutuamente de una manera absoluta y completa, y ese amor que se otorgan

plenamente, hasta el punto de que en la pericoresis personal la unidad de ser se convierte en la unidad esencial del Dios trino, ese amor es la fecundidad de la omnipotencia trinitaria, el acto creador con el que Dios eterno crea y sostiene el mundo temporal.

Lo que Agustín y la edad media han expuesto desde una inteligencia más neoplatónica del ser (cf. sobre este punto, MATEO DE AQUASPARTA, *De product. rerum*, q. 7: BFS XVII, Quaracchi 1956, 162-178, ha tratado este tema tres veces en sus obras), ha de ser repensado con mayor profundidad desde la visión histórico-salvífica de nuestros días, desde el «Cristo centro del mundo».

B.*a)* Desde esa interpretación del acto creador de Dios hay también que meditar de nuevo lo que se viene repitiendo desde san Agustín: que la creación como criatura del Dios trino, del Dios eterno, que siempre está operando *(actus purus)*, debe permitir reconocer en nuestra inteligencia humana una huella *(vestigium)* o una imagen *(imago)* de la acción trinitaria de Dios. Se ha llamado *reflejo de la Trinidad* a esa huella interna de Dios (cf. la bibliografía al comienzo del parágrafo). El tema aparece casi inagotable, desde el momento en que el hombre, con la riqueza de su propio espíritu triple (ser, conocer, querer), piensa sobre su estructura íntima a sí mismo y al mundo, el mundo inanimado al igual que el viviente y espiritual. Dios trino está presente en el mundo como creación suya —cosa que ya dijo Gregorio de Nacianzo y explicó la teología medieval— *potentialiter* (por su potencia creadora), *essentialiter* (por la encarnación del Logos) y *praesentialiter* (en cuanto Señor glorificado y su Espíritu). En todas las realidades creadas puede describirse una estructura ternaria que proclama al Creador trino.

El hombre, que considera directamente las realidades mundanas como totalidades, descubre en ellas una estructura triple que le permite pensar en el creador trino de esas totalidades: contempla el universo como tierra, mar y cielo, a las criaturas en cuanto inanimadas, vivas, y dotadas de espíritu; a los seres vivientes como plantas, animales y hombres. En su propia esencia reconoce la tríada ser, conocer y querer, cuerpo, alma y espíritu; crece en una familia formada por padre, madre e hijo, el único espa-

cio es el tridimensional; el tiempo vivido tiene pasado, presente y futuro, el mundo de los colores se monta sobre azul, rojo y amarillo, y el de los sonidos sobre tono, intervalo y ritmo. El conjunto del mundo que ha creado libremente (la cultura) es el mundo del lenguaje y del sonido, del color y de la forma, del espacio y de la técnica. Muy especialmente en el campo del lenguaje (sujeto, predicado y objeto), de la lógica (razonamiento en tres enunciados) y de la metafísica (modo, esencia y existencia; posibilidad, realidad y necesidad) abundan estas combinaciones ternarias (cf. NICOLÁS DE CUSA). Algunos intentos degeneran en un juego; pero un hombre que reconoce los auténticos problemas en pequeñas cosas de la vida no podrá pasar insensible ante estas analogías. Aquí se aplica la palabra de Buenaventura: «Quien no es iluminado por ese resplandor de las cosas creadas, está ciego; quien no es despertado por ese claro clamor de la naturaleza está sordo; a quien no impresionan estas maravillas de la naturaleza y no alaba a Dios, está mudo; quien por estas huellas del mundo no es conducido hasta el creador, es un necio. Abre, por tanto tus ojos, inclina tu oído espiritual a las mismas, suelta tu lengua y abre tu corazón, para que en todas las criaturas descubras, escuches, alabes, ames, veneres, glorifiques, y sirvas a tu Dios, a fin de que todo el orbe de la tierra no se alce contra ti (acusándote)» (*Itinerarium*, c. 1,15). Lo que aquí, en el pensamiento medieval, sólo se ve y afirma desde el dogma de la creación, hay que verlo en nuestros días desde el pensamiento histórico-salvífico, desde la historia del individuo y de los pueblos, para insertarlo en la concepción ya expuesta.

b) Con ello entra en el campo visual la cuestión acerca del sentido e importancia que tiene la naturaleza con sus leyes propias. Sobre las huellas aristotélicas. Tomás de Aquino, Duns Scoto y sobre todo la teología jesuítica del período postridentino pusieron de relieve la *autonomía del mundo* con sus leyes naturales y la autonomía de las obras culturales humanas, mientras que la escuela agustiniana de Buenaventura y de los franciscanos, que le siguieron (en el siglo XVII, también la escuela tomista), centraron más su atención sobre la intervención divina en todas las obras humanas. Con la doctrina de la gracia que ilumina de

lleno este problema, y a causa sobre todo de la controversia entre tomistas y molinistas, se abrirá el camino que llevará a una solución del problema sobre el acuerdo creciente acerca de la intensidad de la gracia (cf. CTD v,290-296; H.U. VON BALTHASAR, *In Gottes Einsatz leben,* Einsiedeln 1971). Para la obra cultural del hombre se hace necesaria una comprensión profunda de la «naturaleza como creación», si en nuestra era tecnológica, en que el hombre en concreto casi puede realizar todo lo que se propone, queremos encontrar la medida que nosotros mismos hemos de imponer a nuestra obra a fin de no destruir el mundo en que vivimos y del que debemos vivir.

c) Una última idea, ligada a esta visión de la creación como obra del Dios trino, nos conduce al problema de nuestra obra cultural humana. Si la realidad del mundo como criatura de Dios, nos revoca a la vida y actividad intradivina, nuestra propia actuación humana se conviente en problema. El hecho de que el hombre haya sido creado a imagen de Dios proporciona el fundamento de que sólo el hombre (en oposición a toda la realidad extrahumana) haya sido admitido por Dios como *causa instrumentalis oboedientialis,* es decir, que el hombre con su acción libre, y por generosidad de Dios, puede participar en la acción divina creadora, y su actividad creativa puede entrar en correspondencia con la acción creadora de Dios.

Esto nos lleva a la cuestión que trataremos después con mayor detalle en la antropología (§ 31): la cuestión de cuál es el sentido e importancia que la obra cultural humana tiene en la creación de Dios, si el hombre con su obrar debe completar el plan creador de Dios (exageración idealista; cf. F. DESSAUER, *Philosophie der Technik,* Berna 1927), si la obra cultural del hombre es expresión y consecuencia del pecado humano (exageración pesimista, derivada de una falsa interpretación del pecado; cf. D. BRINKMANN, *Mensch und Technik,* Berna 1946; ver asimismo «Lebendiges Zeugnis» 1949, Cuad. 2/3), o si más bien no hay que ver el sentido y fin de la obra cultural primordialmente desde el propio hombre, quien con su obra cultural debe colaborar en la obra creadora de Dios para su propia redención y desarrollo de su semejanza divina.

§ 8. *Ideas, designio y omnipotencia de Dios como fundamento de su acto creador*

E.A. VIGENER, *De ideis divinis,* Munster 1869; D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas,* Oxford [2]1953; M. GRABMANN, *Des heiligen Augustinus Quaestio de ideis in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelaterlichen Weiterwirkung,* «Mittelalterliches Geistesleben» II (1936) 25-34; H. RÜSSMANN, *Zur Ideenlehre der Hochscholastik,* Friburgo de Brisgovia 1938; O. WANKE, *Die Kritik Wilhelms von Alnwick (und des Petrus Thomae) an der Ideenlehre des Johannes Duns Scotus,* Bonn 1965 (tesis) LThK V (1960) 604s: *Ideen, göttliche* (L. SCHEFFCZYK).

1. La oposición entre la fugacidad de las cosas terrenas y la grandeza avasalladora en sus múltiples formas y figuras condujo a Platón —que arrancaba de la filosofía socrática y pitagórica— en los escritos de su edad madura a su doctrina peculiar de las ideas mediante la concurrencia de los conceptos de forma, valor y ser, las ideas se convierten como categorías originarias en esencias que sólo el espíritu capta *(Timeo* 52*a*), objetivas, eternas, ajenas al tiempo y al espacio, inmutables y simples *(Banquete* 210*e*-211*e*), que constituyen el fundamento para el ser de los individuos, por el que éstos logran participación (μέθεξις) en aquéllas *(Parm.* 132*d*).

El conocimiento humano de las cosas individuales es posible gracias al recuerdo (ἀνάμνησις: *Fedro* 246*a*-249*c; Repúb.* V, 474*c;* VII, 522*b,* 516*c*) de las ideas contempladas por el alma en su preexistencia. Al igual que en el Platón anciano las ideas han adquirido el ser de los números *(Parm.* 130ss; *Repúb.* V, 478c; X, 596*a*), también ARISTÓTELES ve más tarde las ideas en las «formas eternas» que están dentro de las cosas *(Met.* I, 9; VII, 13). El estoicismo sólo descubre bajo las ideas las concepciones o representaciones subjetivas del hombre (CRISIPO, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* ed. ARNIM II, 365).

En FILÓN pasan a ser criaturas espirituales (imágenes) mediante las cuales la divinidad configura la materia *(Leg. All.* I, 9,23; *De opificio* 4,19) y para PLOTINO son elementos integrantes del espíritu que procede del Uno divino, que operan en las cosas

como fuerzas espirituales *(En.* III, 9; IV, 8,3). Esto nos permite entender por qué Agustín, teniendo en cuenta las afirmaciones bíblicas sobre Dios, como modelo del hombre (Gén 1,26s), sobre la sabiduría creadora (Prov 8,22) y sobre Cristo como coprincipio de la creación divina (Jn 1,3s; Col 1,15s), ve en las ideas contenidos del propio pensamiento divino, ideas de las que participan las cosas creadas por Dios. «Estas razones de todas las cosas divinas por crear y creadas están contenidas en el Espíritu de Dios... eternas e inmutables... Mediante una participación en las mismas surge lo que es siempre y tal como es» (De 83 Qq, q. 46: PL 40,30).

En el PSEUDO-DIONISIO (ha. 520: *De div. nominibus* c. V, § 8: PG 3, 821.824) y más aún en MÁXIMO EL CONFESOR († 662) estas ideas se unen en Dios con su acción creadora. «Las cosas, las ideas de cuya esencia preexisten en Dios, son precisamente aquellas que, según el designio divino tienen que pasar a la existencia», y a menudo se designan como «voliciones o predeterminaciones divinas» (PG 91,1319B; 90,621A: cf. H.U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie,* Einsiedeln ²1961, 114ss.110-131).

Escoto Eriúgena desarrolla las mismas ideas sobre el suelo de panteísmo neoplatónico. La alta escolástica se esfuerza por clarificar las cuestiones que laten bajo la doctrina de las ideas, en cuanto, partiendo del conocimiento creador de Dios, admite en Dios una idea que se identifica con su esencia divina, y que se expresa en la pluralidad de los conceptos categoriales *(rationes)* de las cosas e incluso en el número ilimitado de individuos (cf. BUENAVENTURA, *Sent.* I, d. 35, a.un.: ed. Quaracchi I, 602-604 [Scholion]; *Collationes in Hexaem.* 6,2). TOMÁS DE AQUINO *(Sent.* I, d. 36, q. 2; *De verit.* q. 3: *De ideis;* S.T. I, q. 15) enseña que las ideas son «formas ejemplares», y esto tanto desde la inteligencia práctica del Creador como desde la inteligencia especulativa del hombre. No sólo fue el pensamiento neoplatónico, presente en Agustín y el Pseudo-Dionisio, sino también el pensamiento trinitario e histórico-salvífico aún vigente el que motivó que aquí se identificase por completo la idea con la esencia divina. En J. Duns Escoto, que separa de forma más neta la fe y el conocimiento, la cuestión epistemológica adquiere mayor peso,

y así enseña que las ideas se distinguen formalmente de la esencia divina, han brotado de su intelecto, pues (en una interpretación aristotélica) *idea lapidis non est nisi lapis intellectus (Ox.* I, d. 35, n. 12: X, d. 55, n. 4*a)*. Lo cual conduce, de inmediato, a una gran discusión acerca de las ideas, cuyo trasfondo es el enfrentamiento entre una concepción más agustiniano-neoplatónica y otra mentalidad más aristotélica, que otros muchos desarrollaron, especialmente el discípulo de Duns Scoto, Guillermo de ALNWICH *(De esse intelligibili,* ed. A. Ledoux, BFS X, Quaracchi 1937) y Petrus Thomae (cf. O. Wanke). Con el subsiguiente nominalismo se impuso la tendencia epistemológica, hasta que por obra de Nicolás de Cusa († 1464), con su mentalidad neoplatónica, aunque influido también por el maestro Eckhart, volvió a dejarse sentir con fuerza el concepto de participación así como el ejemplarismo trinitario de la gran teología del siglo IV, desde luego sin que ciertamente se avanzase más (cf., R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach N. von Kues,* Tréveris 1952). Al lado de la consideración epistemológica de las ideas, sobre todo en la escuela de Tubinga (F. Staudenmaier) y de la neoscolástica que se apoya en santo Tomás (J. Kleutgen), en nuestra época ha introducido una nueva variante la teología rusa (W. Solovjev, S. Bulgakov) con su doctrina de las ideas divinas en su doctrina sobre la sabiduría (cf. B. SCHULTZE, *Russische Denker,* Viena 1950, 253-290; 317-358).

2. Como demuestra esta rápida ojeada histórica, graves han sido los problemas teológicos que han entrado en juego tan pronto como se analizaron las cuestiones relativas a las ideas divinas. Las relaciones entre creador y criatura se han esclarecido con ello principalmente en estos puntos:

a) Con respeto a las cosas del mundo, que para nosotros son simplemente reales en cuanto que también pueden conocerse, se plantea una y otra vez el problema de «conocer y ser»: el conocer de Dios es creativo; Dios conoce las cosas en su propia esencia divina y las realiza como creador por su libre voluntad. Nuestro conocimiento humano, en cambio, es receptivo y pasivo, por lo que la creatividad del hombre es constructiva

no primordialmente creadora: para todas sus nuevas producciones el hombre aprovecha unas realidades ya existentes en cuanto que las conoce.

b) La absoluta simplicidad de Dios y la riqueza formal de las cosas creadas se equilibran precisamente con esta doctrina de las ideas, mediante la distinción entre la idea única de Dios y las múltiples *rationes* existentes en las cosas creadas y las infinitas formas de los individuos; hasta tal punto de que así se nos revelan aún más la sabiduría y omnipotencia de Dios en esa riqueza de la creación. A este respeto se han aplicado de múltiples maneras las doctrinas neoplatónicas sobre las relaciones entre uno y muchos. Mas estos razonamientos filosóficos sólo deben ayudar a esclarecer el problema teológico y religioso, que supone mucho más.

c) Así como en las cosas se distingue entre el «ser así» *(sosein)* y el existir o «estar aquí» *(dasein)*, así también la teología, siguiendo en esto la Sagrada Escritura (cf. Ef 1,11: βουλὴ τοῦ θελήματος; Act 2,23: ὡρισμένῃ βουλή), además de las ideas habla asimismo y sobre todo de la Palabra creadora y del designio divino, a fin de aclarar así mejor la virtualidad de las ideas y la omnipotencia y libertad de Dios. El vocablo griego βουλή indica simultáneamente el propósito y la decisión de la voluntad.

A partir de esa distinción en el Dios creador, puede también escribirse la creación como realidad: el acto libre de un ser personal, que es Dios, crea una cosa objetiva; es el misterio de una creación material por parte de una persona espiritual.

d) Mediante esta interpretación del mundo como criatura nacida del acto creador de Dios, se justifican para el cristiano la razón y fuerza del ser, la grandeza y dignidad del mundo. Por ello en los comentarios de la alta escolástica a las *Sentencias* de Pedro Lombardo a la consideración sobre las ideas en Dios siguen inmediatamente las cuestiones acerca del ser de la criatura en Dios, y del «ser de Dios en la criatura» *(Sent.* I, d. 36 y 37). Dado que Dios es el infinito, el *actus purus*, el eterno, con la plenitud de ser idéntico a sí mismo, las ideas de la creación y la voluntad de crear son en él eternas, aun cuando realicen un mundo temporal. Así, pues, ese mundo temporal tiene un ser

eterno en el Dios creador uno y trino. Esta afirmación teológica en el terreno de la interpretación divina forjada por la teología nada tiene en común con el problema que plantean las ciencias naturales al estudiar la cuestión de un mundo necesario o contingente.

e) En cuanto el mundo como criatura depende en su esencia y existencia de la idea, designio y omnipotencia de Dios, no puede ser autónomo en un sentido estricto; las leyes naturales que en él actúan son *rationes seminales*, que participan tanto de la idea eterna de Dios como de la forma mutable del mundo. Al mismo tiempo se dejan sentir en ellas, según se ha señalado anteriormente, la libertad de Dios creador y el orden macrocósmico material. La plenitud de ser y de sentido del mundo depende de cómo refleja las ideas de Dios, realiza su designio y se somete libremente a su poder, en cuanto es una naturaleza libre. No está en contradicción con ello la normativa peculiar de la naturaleza en cada caso, la cual sólo manifiesta que el Dios creador, como lo ha enseñado muy especialmente la teología negativa, está tan por encima del mundo que precisamente esa grandeza trascendente de Dios se revela en la auténtica regularidad de las cosas individuales sin la que no puede entenderse el todo (καθ' ὅλον).

Por consiguiente, la exigencia de un «sinnúmero de casualidades felices» que algunos científicos postulan para explicar la necesidad de un orden en el conjunto (macrocosmos), frente al orden no necesario en lo pequeño (microcosmos), no constituye una respuesta satisfactoria a la pregunta que el espíritu humano se hace acerca del orden mundano. La respuesta teológica antes aludida no es ciertamente una respuesta científica, sino una respuesta de fe.

f) Con esta inteligencia del Creador y de la creación enlaza el problema de si sólo las cosas reales, es decir las que alguna vez han existido, las que existen ahora y las que existirán, tienen en Dios una idea, o si también pueden poseer una realidad en Dios mediante una idea las cosas meramente posibles que nunca han sido reales y que el hombre jamás las ha pensado ni las pensará. A través de esta cuestión no sólo se confirma una vez

más la infinitud de Dios frente a la finitud del mundo, sino que además sólo así el problema de la realidad se trueca en una cuestión teológica. La respuesta habitual suele ser ésta: en Dios es infinitamente mucho más real el contenido de las ideas que cualquier realidad del mundo creado pasada, presente o futura. Con ello se entiende simultáneamente la creación como acto libre de Dios y como un «hecho real».

Continúa aún la cuestión de si las cosas poseen más realidad en Dios de la que tienen en sí mismas. El planteamiento del problema, al igual que la respuesta afirmativa, deriva ciertamente de la concepción neoplatónica del ser con sus grados entitativos. Teológicamente, sin embargo, lo que alienta detrás de todo ello es una concepción del ser distinta por completo, que se funda en la idea de Dios creador y del mundo como criatura suya.

Finalmente, relacionada con todo esto se plantea la cuestión de hasta qué punto el mal tiene realidad en Dios a través de una idea. Partiendo de la doctrina de que el mal no es más que la privación de un bien necesario, y puesto que en Dios no puede haber nada negativo, se dice comúnmente que en Dios no puede darse una idea del mal; por consiguiente el mal no ha podido ser concreado por el Dios creador sino que es producto de la criatura libre, y Dios no lo conoce mediante una idea sino a través de una semejanza *(similitudo)*. Una vez más descubrimos aquí claramente la problemática inherente a la concepción neoplatónica del ser y a su doctrina del conocimiento. Mas si no se quiere configurar a Dios a imagen del hombre, se impone una solución teológica a fondo del problema. Así como el concepto del ser hay que completarlo constantemente con el pensamiento histórico-salvífico de la Biblia, así también hay que ahondar en este último mediante la idea del ser, si es que la reflexión y el juicio teológicos han de asentarse sobre el lenguaje simple de la predicación bíblica. Así lo demuestra la evolución de la teología no sólo en el judaísmo sino también en el islam y en el cristianismo. Como ejemplo de esto en el AT podrá servir el libro de Job: el hombre que en medio de las terribles sacudidas del destino ha conservado su fe ingenua (Dios me lo dio, Dios me lo quitó, bendito sea el nombre del Señor), se ve tan torturado

por las reflexiones teológico-salvíficas de sus amigos (en el espíritu de la teología deuteronomista de la remuneración), que maldice el día de su nacimiento y desvaría acerca de Dios.

Sólo el recurso a la idea de creación, especialmente tal como aparece en el discurso del propio Yahveh (c. 38ss), proporciona con su pensamiento del ser una respuesta a Job: «Te conocía de oídas; pero ahora te veo con mis propios ojos» (42,5).

g) A la cuestión de cómo Dios creador está presente en este mundo, criatura suya, se viene respondiendo desde PEDRO LOMBARDO (*Sent* I, d. 37, c. 1: en conexión con la *Glossa Ordinaria* a Cant 5,17: PL 113,1157), que Dios está presente en el mundo *potentialiter*, es decir, por la influencia de su fuerza creadora; *praesentialiter*, en cuanto que abarca el mundo entero *secundum praesentialitatis indistantiam*, y finalmente, *essentialiter*, porque como Dios creador, personal y espiritual, del mundo, habita en él al modo que el alma en el cuerpo (cf. BUENAVENTURA, *Sent* I, d. 37, p. 1, a. 3, q. 2c; TOMÁS DE AQUINO, ST I, q. 8, a. 3).

A esto se agrega, en una consideración histórico-salvífica del problema, la cita de san AGUSTÍN (*Epist.* 187 *ad Dardanum*, c. 12s: PL 33,845), para quien Dios está de distinta forma presente en las criaturas (por naturaleza), en los santos (por la gracia inhabitante) y en Cristo (por la unión hipostática). Tal distinción se compendia en un esquema del PSEUDO-DIONISIO que establece una diferencia entre la criatura que sale de Dios, la que retorna a Dios (por la gracia inicial, la gracia consumativa o la gloria) y la que ha llegado a Dios (por la unión divina en Cristo, Dios hombre): cf. *De divinis nomin.* c. 4, § 4.10.14: PG 4,697ss. Este último compara ingeniosamente esos tres tipos de acercamiento a Dios con la línea recta, la quebrada y el círculo (ibid. § 8; cf. BUENAVENTURA, l.c., ed. Quaracchi I, 648s).

3. Las reflexiones teológicas sobre el ser de la criatura en las ideas de Dios adquieren auténtica dimensión teológica cuando enlazan con la doctrina de «Cristo centro del cosmos». De Cristo dice la revelación que «él es reflejo de su gloria, impronta de su ser. Él sostiene el universo con su palabra poderosa» (Heb 1,3); «con referencia a la economía de la plenitud de los tiempos:

recapitular (ἀνακεφαλαιώσασθαι) todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra» (Ef 1,10).

Es el modelo de la creación entera: «Él es imagen (εἰκών) del Dios invisible, primogenito (πρωτότοκος) de toda criatura, porque en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra... todas las cosas fueron creadas por medio de él y con miras a él (ἐν... διὰ... εἰς), y él es ante todo, y todas las cosas tienen en él su consistencia... él... es el principio (ἀρχή), el primogénito de entre los muertos, para que así él tenga primacía en todo: pues en él tuvo a bien residir toda la plenitud, y por él reconciliar todas las cosas consigo, pacificando... ya las cosas de sobre la tierra, ya las que están en los cielos» (Col 1,13-20).

Si la doctrina de las ideas muestra cómo se ha de entender que el cosmos, el universo, tenga una realidad en Dios desde toda la eternidad, esta comprensión histórico-salvífica de Cristo puede mostrar de manera singular cómo tras el personal designio eterno de Dios y su acción, él mismo está presente en el mundo, ha querido convertirse, y de hecho se ha convertido, en una realidad del mundo, y continúa siéndolo. Lo que la doctrina de las ideas del cosmos en Dios procura explicar desde los tiempos de Agustín, lo ha revelado personalmente en Dios que se manifiesta en este mundo mediante el envío histórico de Jesucristo, otorgando a todas las épocas esa revelación como una realidad y experiencia de fe.

El misterio de la idea creacionista, que teológicamente debería haberse explicado mediante la doctrina de las ideas en el Dios creador, se ha convertido con la realidad histórica-salvífica de Jesús de Nazaret en un nuevo misterio con nueva profundidad y nuevo contenido. Así como en el AT el acto de la creación constituye el fundamento externo de la alianza, y ésta aparece como la razón interna de aquélla (cf. K. BARTH, KD III, 1, § 41), así en el NT el Logos del Padre es la idea eterna y real del cosmos en Dios, y el Cristo encarnado es el Logos de Dios hecho historia, hecho cosmos. El misterio de la creación, que está en la frontera absoluta del mundo temporal, se ha convertido con el misterio cristológico en «el centro del tiempo» (cf. Gál. 4,4; Ef 1,10). Sobre ese misterio histórico-salvífico de Cristo, BUENA-

VENTURA ha elaborado una meditación profunda en su última obra, el comentario al Hexamerón, bajo el tema *Christus medium tenens in omnibus*. Tomando como base los siete acontecimientos de la vida de Jesús (nacimiento eterno, nacimiento temporal, pasión, resurección, ascensión a los cielos, juez futuro y salvación eterna) expone un séxtuple sentido de «Cristo, centro del cosmos», que intenta explicar mediante las siete disciplinas de aquella época (metafísica, física, matemática, lógica, ética, política y teología), cf. *Collationes in Hex.* I, n. 10-39, especialm. n. 11 (véase A. GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura,* Düsseldorf 1963, 335-351).

§ 9. *Libertad del plan y de la obra creadora de Dios. ¿Por qué creó Dios el mundo?*

Optimismo y pesimismo

H. FUHRMANNS, *Die Philosophie der Weltalter,* Basilea 1954 (véase § 6); R. SPAEMANN, *Zur Frage der Notwendigkeit des Schöpfungswillens Gottes,* «Philos. Jahrbuch» 60 (1950) 88-92; EISLER - LORETZ, *Wörterbuch der philos. Begriffe* II, Berlín [4]1929, 351ss: *Optimismus;* ibid. 404-408: *Pessimismus;* J. DUNS SCOTO (Vitalis de Furno), *De rerum principio,* ed. M.F. García, Quaracchi 1910.

Si en las reflexiones precedentes sobre las ideas de la creación en Dios creador, preguntábamos por la realidad y fuerza óntica de las cosas mundanas, ahora al plantearnos la cuestión de la libertad de Dios al crear el mundo, el interés se encuentra principalmente en el valor y sentido del cosmos. Mas antes de poder hablar de ello, es necesario reflexionar acerca de nuestras posibilidades para afrontar el problema de la «libertad de Dios» con nuestros conceptos humanos sacados del mundo.

1. Ya en la cuestión de las ideas se rozó este asunto al distinguir entre las ideas en Dios, las *rationes seminales* en la creación y las *similitudines* desde la creación.

Pero la diferencia crítica entre la afirmación filosófica y la teológica se demuestra aún más profunda en las cuestiones relativas a la libertad de Dios.

a) En nosotros, los hombres, la libertad es un concepto límite, que encuentra su explicación en esa realidad que llamamos espíritu. Ya aquí se distingue la concepción aristotélico-tomista de la escotista-franciscana en que aquélla funda la libertad de la voluntad primordialmente en la reflexibilidad del pensamiento espiritual *(voluntas est appetitus rationalis)* mientras que para la escuela franciscana la *libertas* es un elemento de la misma volición activa. Tras el propio acto voluntario activo *(velle)*, y en un acto de voluntad, en cierto modo, retrospectivo, que podría denominarse actual *(volo)*, el hombre puede poseer la auténtica libertad de elección. Ninguno de ambos sistemas, sin embargo, ha conseguido exponer la libertad humana de una forma válida y plenamente satisfactoria. En el sistema escotista resulta problemática la motivación de la voluntad, siendo a menudo difícil distinguir entre la libre actuación ética y el capricho ajeno a cualquier móvil ético. El sistema tomista puede mostrar mejor esa motivación, pero encuentra sus dificultades cuando pretende exponer la interna libertad personal de la voluntad.

b) Al aplicar estas ideas filosóficas a la cuestión de la libertad divina, las diferencias vuelven a hacerse patentes y cobran mayor alcance. La orientación tomista, al considerar la esencia de Dios como el fundamento natural de su volición, propende a hablar de una necesidad, que no sólo ha de aplicarse a la generación del Hijo por parte del Padre, sino también al conocimiento y volición de sí mismo: Dios no puede querer nada fuera de sí, sino no es en razón de su propia esencia, el fin último de todo querer. Por eso, la libertad, tal como los hombres la entendemos desde nuestra personal experiencia, sólo puede darse en Dios con respecto a su actividad creadora *ad extra*. Ahora bien, como el mundo que él crea no es un fin en sí mismo, sino que está ordenado al fin que es Dios, es posible la libertad de crear o no crear, crear esto o aquello; es posible la libertad de elección (cf. ST I, q. 19, a. 2 y 3; *Summa c. gentiles* I, c. 74 y 75; *De verit.* q. 3, a. 4; *De pot.* q. 3, a. 15; *Sent* I, d. 43, q. 2).

La orientación de la escuela franciscana escotista, por el contrario, concibe la libertad de Dios como una libertad interna de acto, que actúa espontáneamente como una libertad personal, con independencia de fines y objetivos (cf. VITALIS DE FURNO, † 1327, *De rerum principio* q. 2, a. 3, n. 70: *per modum gratuitae voluntatis, expressivae et effectivae artis et immensae potestatis de nihilo omnia creavit* [ed. García 32]). Aquí lo decisivo no parece ser tanto el principio neoplatónico del Ps. Dionisio, de que *bonum est diffusivum sui,* entendiendo el bien como una realidad que tiene que difundirse, y tal como esa idea aparece todavía en Nicolás de Cusa. Lo que aquí está en juego es más bien un pensamiento que volvemos a encontrar más tarde en el oratoriano G. JUENIN *(Instit. Theolog.* II [Lyón [3]1704] 340s: *Forma, per quam Deus constituitur liber, est actus immanens seu velle, non quidem prout terminatur ad bonitaten divinam, sed prout terminatur ad creaturas.* Cf. ESCOTO, *Ox.* I, d. 38, n. 4 [X, 605*a*]); finalmente la idea se encuentra también en F.W. Schelling que presenta el acto creador divino como una *explicatio Dei,* porque sería una revelación de la libertad del amor divino que constituye su esencia. Todo lo que es quiere manifestarse, y el ser supremo se ha manifestado en el universo. Con ello el mundo puede mantener su «propio rango», que había perdido en el pensamiento platónico, donde el mundo sólo significa algo por su «participación» de Dios. Las ideas de Schelling recuerdan la sentencia de PLATÓN de que el cosmos es «divinidad experimentable» (θεὸς αἰσθητός, *Timeo* 92C); expresión que desde luego no debe entenderse en un sentido panteísta.

c) W. KERN (MS II, 494-507) intenta explicar el hecho de la creación del mundo por la libre comunicación del soberano amor divino desde una consideración histórico-salvífica, principalmente del acontecimiento cristológico: la actividad amorosa de Dios, revelada en el establecimiento de la alianza, y muy especialmente en el acontecimiento cristiano de la nueva alianza, debe proyectarse en el hecho de la cración, que es el fundamnto material de la obra salvífica de Dios.

Más importante que este punto de arranque soteriológico es el concepto de Dios que se deriva del mismo. Si la esencia de

Dios, como subraya el NT (cf. 1Jn 4,8.16), es el amor, la creación del mundo como expresión de esa esencia amorosa debe ser asimismo libertad. Esa libertad del amor sin duda que es de índole singular, en cuanto que aquí el propio misterio de Dios, su ser personal, ya no se pueda entender adecuadamente desde el concepto humano de persona. El Dios en tres personas tiene una sola esencia personal, ya que el concepto de persona en la Trinidad de Dios hay que entenderlo primordialmente como relación. La naturaleza espiritual de ese ser divino personal es de una libertad interior que sólo puede amar y no puede no amar, sin que por ello ese ser personal participe en una necesidad como la que es propia de un ser no personal. En Dios todo es personal, no hay en él nada que no sea personal. La dificultad latente en todas estas cuestiones tiene su raíz en nuestra concepción humana de la persona y en la idea de libertad derivada de la misma, que recurre una y otra vez a la experiencia limitada del hombre; con lo que marra el concepto de personalidad y libertad divinas, que sólo se puede captar con el puro pensamiento. En el ser personal de Dios no hay más que una libertad, a la que ya no se pueden aplicar válidamente nuestros conceptos de libertad y necesidad, ligados a la experiencia mundana. La libertad de Dios no es capricho, es amor que está motivado por la misma esencia divina amorosa. Según esto, el mundo habría que definirlo como una *explicatio caritatis Dei.*

De lo dicho se sigue que la visión de P. Teilhard de Chardin, según la cual la «pleromisación» — que incluye la creación, la redención y la consumación final — del mundo en el punto omega, equivaldría a la «trinización» (es decir, al desarrollo de la única esencia personal de Dios en la vida tripersonal divina) por una necesidad intrínseca, no parece sostenible, al menos a partir del concepto; pues, en esa interpretación no se articula o no parece asegurado suficientemente el misterio de la libertad esencial de Dios como afirmación básica de la imagen del Dios revelado (cf. *Comment je crois,* 1934; A. Gosztonyi, *Der Mensch und die Evolution,* Munich 1968, 233-240).

d) La Iglesia tuvo que empezar por defender la libertad de Dios frente al ontologismo pragmático de Abelardo (cf. D 374,

DS 726). Y sobre todo contra el panteísmo de G.W. Hegel (cf. *Syllabus:* D 1701s, DS 2901s) y contra el ontologismo neoplatónico de A. Günther expuso de manera explícita en el concilio Vaticano I la creación como un acto libre del amor divino: «Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio, juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y luego la humana...» (D 1783, DS 3002, véase JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* II, c. 2). Los pasajes escriturísticos aducidos anteriormente sólo alcanzan su verdadero sentido cuando se leen desde esta interpretación teológica de la libertad y amor de Dios: Sal 115,3: «Nuestro Dios está en los cielos, y todo cuanto quiere, puede hacer»; Sal 135,6: «Él hace cuanto quiere en los cielos y en la tierra...»; Ef 1,11: «Dios, que hace todas las cosas conforme al designio de su voluntad»; Ap 4,11 «porque tú creaste todas las cosas, y por tu querer subsisten y fueron creadas». — Acerca de la distinción antes expuesta entre el pensamiento tomista y el escotista, es digno de notarse que Tomás rechaza cualquier *necessitas naturalis* en Dios para el acto creador *(De pot.*, 3, a 15c), mientras que Escoto reprueba incluso toda *externa et interna determinatio (Quodlib.*, q. 16, n. 8 [XXVI, 194*a*]).

e) Así, pues, acerca de la cuestión «¿Por qué ha creado Dios el mundo?», hay que decir lo siguiente: En la medida en que esta cuestión reclama una respuesta a causa de nuestra imagen humana de Dios —y sólo en razón de nuestra imagen humana de Dios puede plantearse tal problema—, no cabe más que la respuesta de una confesión esclarecedora: Dios es el amor, y llevado de ese amor, crea al mundo para el hombre y por causa del hombre. El motivo de su amor es su amor mismo, cuyo acto fundamental no es una respuesta a un bien fuera de sí mismo, sino un disponer creador de todos los bienes.

La orientación del pensamiento teológico hacia Tomás de Aquino, y con él hacia el pensamiento griego, es sin duda el motivo de que en nuestra teología la libertad de Dios frente al mundo

sólo aparezca enunciable sobre el fondo de la necesidad en su propio ser. Así declaraba en 1866 el sínodo diocesano de Colonia: «Es evidente que con el mismo acto simplicísimo con que Dios se quiere y ama a sí mismo y a su bondad necesariamente, quiere las demás cosas de un modo libre; pues, ese acto es infinito y basta por ello sin un nuevo incremento para todo lo demás. Puede hacerlo todo» (NR 306).

Para el pensamiento moderno y personalista nada cambiará en la imagen ortodoxa de Dios, si el querer y el amor divinos se perfilan como libres, incluso frente a su propio ser, con tal que esa libertad se entienda como «un principio en el sentido del amor». El amor no puede no amar, y sin embargo ama libremente, pues de otro modo ya no sería amor. El hecho de que la esencia divina apunte a una unidad tripersonal, no resulta tan «necesario» en el plano afectivo como lo es en el plano cognitivo. Estas cuestiones, sin embargo, se verán en el tratado acerca de Dios. Las ideas aquí apuntadas sólo pretenden servir a una reflexión más profunda sobre el amor divino que ha conducido a la creación del mundo; estas reflexiones sólo han pretendido asomarnos a las profundidades divinas, a las que la propia creación debe llegar al final de los tiempos para que, según el testimonio del apóstol (1Cor 15,28), «Dios lo sea todo en todos».

2. Con las cuestiones aquí planteadas acerca de la libertad de Dios en la creación del mundo se relacionan también los problemas que la teología trata bajo la denominación de optimismo o pesimismo mundanos. La cuestión plantea numerosos aspectos. Se ha formulado la pregunta de si Dios hubiera podido crear un mundo mejor, tanto respecto del conjunto como de sus partes; si lo que ha hecho pudiera haberlo hecho mejor. En la época moderna los pensadores se han preguntado acerca del mundo actual si era el mejor imaginable (G.W. von Leibniz) o si era el peor que cabía imaginar (A. Schopenhauer). En un planteamiento filosófico e inmanentista de la cuestión, la respuesta viene en general determinada por una actitud psicológica irreflexiva, que a su vez procede de un estado fundamental de equilibrio o desequilibrio, y en caso de enfermedad, de una situación anímica ciclotímica

(optimismo) o esquizotímica (pesimismo). Cuando la cuestión se plantea en el plano teológico, la respuesta está condicionada no sólo por la imagen de Dios que el hombre se ha forjado, sino también por sus relaciones con el mismo Dios y con el mundo. Ya el simple enunciado de «si Dios hubiera podido hacer el mundo mejor de lo que lo ha hecho» evidencia el polifacético fondo noseológico del problema. Y así, al hilo del mismo, cabe presentar la pluralidad de los puntos de partida, principios y métodos teológicos. A la cuestión así planteada baste decir aquí en general lo que sigue:

a) *Optimismo:* ya en el pensamiento filosófico de la antigüedad prevalecía el optimismo: así como en Platón el demiurgo había creado el mundo mejor, que hasta se denomina una manifestación de la divinidad *(Timeo* 30*a; 92c:* θεὸς αἰσθητός); así los estoicos (Crisipo: CICERÓN, *De natura deorum* II, 37) y más aún el neoplatonismo (PLOTINO, *En.* III,2,5); PROCLO, *De causa mali) se esfuerzan por mostrar que Dios transforma hasta el mal* en bien para el hombre. También en la revelación prevalece esta idea: el relato creacionista del código sacerdotal (Gén 1) cierra la obra divina del día tercero con esta sentencia: «Y vio Dios que estaba bien», sentencia que vuelve a aparecer reforzada después de la creación del hombre: «Y contempló Dios toda su obra, y ésta estaba muy bien.» Asimismo la gran historia de los patriarcas rebosa una interpretación optimista de los acontecimientos (historia de la salvación; cf., por ejemplo, la historia de José en Egipto, Gén 37-50, y los sucesos del Éxodo). Incluso los discursos proféticos, después de todas sus amenazas, terminan siempre con una promesa, mientras que los salmistas no se cansan de ensalzar la gloria de Dios y de su creación (optimismo creacionista). Para el tiempo futuro se promete una nueva alianza (Jer 31,31), un nuevo cielo y una tierra nueva (Is 66,22). En el cuarto Evangelio el propio Cristo proclama de una manera totalmente singular: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó su Hijo único, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). Pablo, el evangelista de la gracia, puede subrayar: «Donde se multiplicó el pecado, mucho más sobreabundó la gracia» (Rom 5,20) y «sabemos además que

todas las cosas colaboran para bien de quienes aman a Dios» (Rom 8,28).

Fundándose en todo esto los padres de la Iglesia y los teólogos han afrontado una y otra vez la cuestión, a causa de la imagen cristiana de Dios y la misión del cristianismo en el mundo, enfocando el hecho del mal, el sufrimiento y el pecado sobre el trasfondo de la omnipotencia, sabiduría y bondad de Dios, tales como se manifiestan en las maravillas de la naturaleza y sobre todo en los cielos estrellados: cf., por ejemplo, GREGORIO DE NISA, en *De hominis opificio* I; AGUSTÍN, *Confesiones* VII, c. 12s; *De civitate Dei* XI, c. 22-24. Precisamente sobre las huellas de AGUSTÍN —*83 Qaestiones*, q. 50— PEDRO LOMBARDO se plantea en sus *Sentencias* la cuestión de la posibilidad de un mundo mejor por parte de Dios creador *(Sent* I, d. 44); problema que todos sus comentaristas iban a tratar en los siglos siguientes. Una y otra vez se establecerá la distinción entre el mundo como un todo y el mundo en sus partes, entre el mundo real y el distinto mundo imaginable por el hombre.

En esencia las respuestas formuladas pueden reducirse a estos puntos: 1) El mundo real, como un todo, es, frente a la omnipotencia, sabiduría y amor de Dios, el mundo mejor, si se contemplan en una única panorámica los males y los padecimientos, y el pecado con su castigo, y cuando se contempla así al hombre en su realidad histórica e histórico-salvífica. 2) El Dios infinito y todopoderoso ciertamente que por su parte hubiese podido crear otro mundo que, en detalle, fuera más perfecto de como a nosotros se nos aparece nuestro mundo actual. Negarlo equivaldría a negar la libertad de Dios al disponerse a crear el mundo. 3) Que pueda darse un mundo más perfecto que el presente, es sin duda una cuestión a la que el hombre no puede responder; sólo está en condiciones de decir que es capaz de imaginar un mundo en el que no se dieran las deficiencias que él experimenta; pero sin poder afirmar que ese mundo en su conjunto sería realmente más perfecto. Para poder afirmarlo tendría incluso que ser diferente el propio hombre que acaricia tales ideas. Visto en conjunto, un optimismo relativo responde al concepto cristiano de Dios y del mundo. El optimismo absoluto, en cambio, tal como

lo ha defendido, por ejemplo, G.W. VON LEIBNIZ en su teodicea *(Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* 1710), y tal como a su vez lo mantuvo con otras razones Malebranche, subyace en general al reproche de no tomar lo bastante en serio la libertad de Dios. A este respecto habría que decir, desde luego, que en Leibniz, por citar el caso más famoso, se admite el concepto de la libertad personal en el sentido escotista, de modo que el propio Leibniz habría respondido a ese reproche.

Recordemos que el término «optimismo» se empleó por primera vez en el «Journal de Trévoux» en 1758.

b) Más difícil resulta contestar a la pregunta de cómo se plantea el *pesimismo* en la teología de la Iglesia cristiana. A. SCHOPENHAUER se ha referido al optimismo del AT y al pesimismo del NT *(Paralip.* II, c 15, § 179). Se ha visto certeramente que en el AT el pecado aparece casi borrado tanto en la historia salvífica de Israel como de los individuos particulares; en el NT, por el contrario, la culpa del individuo aparece con tintas bien diferentes sobre el fondo de la cruz de Cristo. De ahí que también en el mensaje y en la actividad de Jesús —tal como nos los han transmitido los evangelistas— Satán y su obra ocupan un lugar mucho más destacado que en la antigua alianza. El rechazo violento de la sabiduría mundana por parte de Pablo (1Cor 1s), el tenebroso cuadro del cosmos en Juan, los numerosos pasajes neotestamentarios que ponen de relieve la gravedad y urgencia del afán de perfección (Mt 7,13s: la vía estrecha de la salvación, el espacioso camino de la perdición; Mt 20,16; Lc 13,23ss; Mt 22,14: «Muchos son los llamados, pero pocos los escogidos», etc.), han inducido a la Iglesia, desde la edad patrística hasta los tiempos modernos, a pensar que la mayor parte de la humanidad se condenaba (pesimismo salvífico: DIONISIO EL CARTUJANO, *Dialogion de fide catholica* v,19: *Opera Omnia* XVIII [Montreuil 1899] 430: el número de los condenados sería mayor que el de los demonios, de los ángeles buenos y de los bienaventurados juntos; W. SCHAMONI, *Die Zahl der Auserwählten,* Paderborn 1965; DThC IV [1911] 2350-2378: *Élus, nombre de* [A. MICHEL]).

También habría que mencionar aquí la doctrina sobre el destino de los niños que mueren sin bautismo, expuesta desde san

Agustín hasta el siglo XIX (H. SCHELL). La edad media, especialmente en su período último, y bajo la impresión terrorífica de las epidemias de peste, produjo una serie de obras *de contemptu mundi*, sobre el desprecio del mundo (edición R. BULTOT, *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde, en Occident, de saint Ambroise à Innocent III*, Lovaina 1963ss). La piedad de los siglos XIV-XVI incluye ciertos rasgos pesimistas. También habría que referirse aquí al pesimismo de Lutero sobre el pecado, y al de Calvino sobre la idea de la predestinación.

Detrás de todas estas manifestaciones ciertamente que no se esconde ningún pesimismo creacionista, como el que defendieron, entre otros, el Predicador o Eclesiastés del Antiguo Testamento y A. Schopenhauer. Se trata más bien de una exigencia excesiva de esfuerzos más denodados para asegurarse la salvación; o bien se trata, por el contrario, de una gran esperanza en la felicidad del mundo del más allá, y que el hombre debe alcanzar mediante esa severidad frente a la vida terrena.

Debe decirse, no obstante, que esa reacción no sólo es consecuencia de una mentalidad ilustrada, sino una exigencia del cristianismo primitivo. Así en nuestra época se ve más clara la afirmación del mundo en nombre de la acción que el cristiano está llamado a desarrollar en él y la subraya con mayor vigor. Aunque no puede pasarse por alto la necesaria gravedad de la existencia cristiana, que cabría articular en esas afirmaciones pesimistas. Un auténtico realismo cristiano intentaría componer de algún modo ambas posturas fundamentales, a saber: la del optimismo creacionista con la del pesimismo soteriológico, aunque ciertamente que el misterio del mal no ha de pesar demasiado para el cristiano creyente, conocedor como es del acto redentor de Cristo y de la grandeza de la gracia divina, así como del misterio y grandeza del amor de Dios. De otra manera ya no podría hacer justicia a la palabra de Juan, según la cual «Dios es mayor que nuestro corazón» (1Jn 3,20). Precisamente en esa carta de Juan se contempla y armoniza la seriedad de la visión cristiana del mundo con la fuerza de la fe, de la alegría en Dios y del amor a Dios y al prójimo. Sin duda que la idea del amor y de la alegría expulsa cualquier tipo de temor (cf. *The Enc. of Philos.*

VI, Londres 1967, 114-121: *Pessimism and Optimism; Enc. filos.* 4, Florencia 1967, 1537-1545: *Pessimismo;* 1243s: *Ottimismo).*

§ 10. *Sentido y finalidad del acto creador divino ¿Para qué creó Dios el mundo?*

MS II 499-507; J. STUFLER, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung,* ZKTh 41 (1917) 656-700; E. HAIBLE, *Schöpfung und Heil. Ein Vergleich zwischen Bultmann, Barth und Thomas,* Maguncia 1964; TH. STEINBÜCHEL, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin,* Münster 1912; W. HOFFMANN, *ὁ θεὸς ἀπροσδεής Gottes Bedürfnislosigkeit in den Schriften der frühen Väter* (tesis en la facultad teológica de la Gregoriana). Roma 1965; E.L. BALÁS, *Μετουσία θεοῦ Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa,* «Studia Anselmiana» 55, Roma 1966.

1. *a)* También acerca de esta cuestión cabe decir lo que ya hemos dicho sobre la precedente: nos la planteamos en razón de la imagen humana que tenemos de Dios, en la cual deben compensarse de un modo reflexivo las afirmaciones que la revelación hace acerca de Dios y nuestra comprensión humana del mundo y de nosotros mismos. De cara a una actitud piadosa delante de Dios, que es el incomprensible y el inefable, la cuestión a que nos referimos puede no tener ninguna razón de ser y ningún sentido. Nuestra reflexión teológica acerca de Dios tiene que partir de la idea de que la acción de Dios no puede carecer de objeto y de significado en cuanto es esencial en el espíritu el que, obrando, conozca un orden o lo engendre. Por otra parte, ya hemos dicho que este obrar de Dios toma su origen y su fin en el propio amor divino y, a su vez, el amor es motivo del obrar de Dios. El amplio concepto estoico de *logos* hunde aquí precisamente sus raíces. El pensamiento de H. SCHELL, de que cuando se habla de la actuación de Dios, no se puede hablar de un objetivo o de un fin, sólo resulta atinado cuando ese objetivo o finalidad se concibe, cual ocurre en la actuación humana, como algo que queda fuera del sujeto en cuestión, como algo extraño al sujeto (cf. *Dogm.* II, 1890, 121ss).

b) Con todo lo dicho queda ya claro que la problemática inherente a nuestra pregunta, al igual que la respuesta a la misma, está precisamente en que el objetivo y fin de la actividad divina no puede existir fuera de Dios. Destrozaríamos la imagen del Creador suponiendo como meta de la actividad creativa divina la sola felicidad de las criaturas (así lo hacen Descartes y Kant) o viendo el primer objetivo en esa felicidad y el segundo en la gloria de Dios (según lo conciben G. Hermes y A. Günther). Ni siquiera podría fundamentarse esto adecuadamente con la referencia al amor de Dios, tal como hay que verlo en Cristo, cuya muerte sacrificial para redención de la humanidad no podía ser el supremo y único objetivo, sino que ese mismo sacrificio de su muerte encontró su coronamiento en la exaltación del propio Cristo. Por eso pudo decir el apóstol: hemos de creer en Jesús «el cual fue entregado por causa de nuestras faltas y fue resucitado por causa de nuestra justificación» (Rom 4,25), «por lo cual Dios, a su vez, lo exaltó» (Flp 2,9).

c) Pero también deformaría la imagen que la revelación tiene de Dios viendo el objetivo del acto creador en el logro o aumento de la felicidad de Dios mismo, como enseña E. VON HARTMANN en su concepción panteísta del mundo y como parece haber establecido G.W.F. Hegel (cf. *Enc.* 3, parte IIIC, § 477).

d) JUAN DAMASCENO *(De fide orthodoxa* II,2) dice al respecto: «Como el Dios bueno y sobrebueno no tenía bastante con la contemplación de sí mismo, sino que por la sobreabundancia de su bondad quería que existiese algo en que mostrar su benevolencia y que pudiera participar de su bondad, sacó todas las cosas del no ser a la existencia.»

El sínodo de Colonia en 1860, se enfrenta detenidamente con las doctrinas de G. Hermes y A. Günther, y enseña: «A la pregunta de cuál fue el objetivo del Creador la respuesta suena así: Nada ajeno a él pudo moverle a Dios a crear. Al bastarse a sí mismo, nada puede apetecer para sí... Si se pregunta por el fin de la obra, se ha de decir que ha perseguido y persigue siempre lo que está ligado a su actividad de tal modo que no se puede separar de ella, a saber...: 1) Comunicar necesariamente a las criaturas algo bueno, pues lo que ellas han recibido es un bien...

2) La revelación de las perfecciones divinas, especialmente el poder, la sabiduría y la bondad. Esa manifestación se denomina gloria externa de Dios, pues por ella es Dios alabado. Pero que Dios se haya propuesto realmente el reconocimiento y amor de sus perfecciones..., su gloria externa, es algo que está fuera de toda duda... 3) Íntimamente ligada a la glorificación de Dios está la salvación de los hombres... El fin último de la obra es la glorificación divina *(gloria Dei);* a ella debe subordinarse la felicidad de las criaturas y especialmente la de los hombres *(salus animarum).* La gloria de Dios es de orden superior a la felicidad de los hombres...» (NR 309-313). En el fondo de estas declaraciones se encuentra la doctrina de santo TOMÁS DE AQUINO, que había disertado ampliamente sobre estas cuestiones (cf. *Compend. theol.* c. 100-103; ST I-II, q. 1, a. 2; *S. contra gent.* III, c. 1-3; cf. J. Stufler), y que precisamente aquí utilizó en buena medida y desarrolló las ideas aristotélicas del fin para la interpretación de las doctrinas neoplatónicas acerca del bien que se desborda y comunica (cf. Th. Steinbüchel).

El concilio Vaticano I compendia brevemente estas enseñanzas: «Este solo Dios verdadero, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a las criaturas, con libérrimo designio, juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura...» (D 1783, DS 3002).

La gran importancia de esta afirmación, e incluso su premisa, radica en la amalgama íntima entre nuestra representación del ser y de la persona al hablar de Dios. Un pensamiento puramente ontológico correría el peligro de caer en una abstracción vacía, mientras que el pensamiento personalista fácilmente rebajaría a Dios hasta el terreno de la simple autointerpretación humana de la persona.

2. De lo dicho síguense tres consecuencias para nuestra comprensión cristiana del mundo:

a) El Dios trino —que Juan define con la misteriosa palabra «amor» (ἀγάπη: 1Jn 4.7.16)—, desde la alegría de su propia

bondad y comunicándose en su infinita perfección ontológica, ha creado el mundo con libre amor. Por eso la actitud fundamental de Dios frente al mundo existente es también amor. Así lo dice ya el autor del libro de la Sabiduría: «Pero tienes piedad de todos, porque todo lo puedes, y apartas la vista de los pecados de los hombres para que se arrepientan; porque tú amas todos los seres, y nada aborreces de lo que hiciste. De haber odiado cosa alguna, no la hubieras creado. ¿Cómo podría subsistir cosa alguna, si tú no quisieras? O ¿cómo conservarse, de no haber sido llamada por ti? Pero tú perdonas a todos, porque tuyos son, Soberano que amas la vida» (δέσποτα φιλόψυχε, Sab 11,23-26).

b) Así como desde san Agustín se ha entendido significativamente al Dios trino en cuanto creador del mundo como el autoconocimiento y amor de la infinita esencia divina, así también la creación en cuanto «obra y manifestación» del Dios trino sólo se completa en el hombre, en quien el mundo creado (¡no el creador!) alcanza la conciencia de sí mismo y a través de cuya libertad espiritual el mundo infrahumano puede y debe desarrollarse hasta llegar a ser un mundo humano en todos los terrenos de la cultura y civilización. De este modo el hombre es la «corona de la creación» (cf. la doctrina estoica acerca del hombre desde Panecio; LACTANCIO, *De ira Dei*, c. 13-14). El auténtico misterio del hombre y de su misión ciertamente que sólo se desvela cuando entendemos al hombre como imagen de Dios (cf. Gén 1,26s).

c) Como imagen de Dios, el hombre no solamente es el fin de la creación y evolución mundanas, sino también el reflejo de Dios en este mundo, capacitado y llamado a ser la libre respuesta espiritual de la creación a la palabra del creador. No es que Dios alcance en el hombre su autoconciencia como ha expuesto Hegel en su sistema («Dios sólo es Dios en cuanto se sabe a sí mismo; su saberse es además autoconciencia en el hombre y al saber del hombre acerca de Dios, que llega hasta el saberse del hombre en Dios», *Enc.* 3, parte III B, § 465ss), sino que es justamente Dios quien ha hecho al hombre «corona de la creación» (Lactancio) al haberle otorgado espíritu y liber-

tad, la fuerza para conocer al mundo y conocerse a sí mismo, junto con la capacidad y la tarea de actuar en libertad, en justicia frente al Dios creador y frente al prójimo como hermano delante de Dios. En la medida en que el hombre cumple precisamente esas «obras de justicia», rinde a Dios en su *religio* tributo de gratitud y obediencia, alabanza y adoración, y con su obra cultural da pruebas de justicia y amor al prójimo, en esa medida se realiza el sentido de la creación como *gloria Dei* y *salus animarum*. La creación, que ha surgido y permanece por un acto creador libre del amor de Dios, halla así su culminación en la respuesta libre del hombre a Dios y a sus semejantes. Al recoger Dios en su amor creador la alabanza de la creación a través del hombre, «por Cristo», su Palabra creadora, se cumplirá al final de los tiempos lo que Pablo ha condensado en la expresión «para que Dios lo sea todo en todo» (1Cor 15,28). Lo que en el neoplatonismo panteísta se había simplificado como una «salida y retorno» (πρόοδος, ἐπίστροφη), se presenta en la interpretación que la revelación hace del mundo como un acontecer recíproco, que consiste en la libre palabra hacedora de Dios y en la libre respuesta del hombre, y que en su conjunto está sostenido por la gracia creadora y creada de Dios: simultáneamente gracia y libertad en el hombre; simultáneamente realidad entitativa y libertad de amor que se comunica a sí mismo, en Dios.

SECCIÓN SEGUNDA

FIN ÚLTIMO Y CONSERVACIÓN DEL MUNDO

Hasta ahora hemos considerado el problema de la creación primordialmente desde el Dios creador. Enlazando con la última cuestión tratada de para qué ha creado Dios el mundo, conviene estudiar de nuevo los problemas de la sección anterior y replantear la cuestión del fin del mundo desde el propio mundo, y muy en particular desde la idea que el hombre tiene del mundo y de sí mismo. Con ello entran en juego los puntos de meditación que aquí queremos estudiar bajo el título de «fin último del mundo y su consecución» (capítulo primero). Esas reflexiones deben encontrar un complemento y conclusión en las ideas acerca de la «conservación del mundo» (capítulo segundo), ideas que han de considerar en profundidad y dar una respuesta a los problemas de las relaciones del Dios creador inmanente a la creación con la autonomía del mundo creado por Dios.

CAPÍTULO PRIMERO

EL FIN ÚLTIMO DEL MUNDO Y SU CONSECUCIÓN

La cuestión acerca del fin último del mundo y de la consecución de ese fin hay que estudiarla desde tres puntos de vista. Ante todo y como teólogos de nuestro tiempo hemos de hacer

unas reflexiones sobre el *fin del mundo como realidad* (§ 11), que puedan hacernos conscientes de la reciprocidad mencionada. La posibilidad y los caminos para alcanzar ese fin se nos descubrirán, cuando pensemos sobre lo que desde la antigüedad se designaba como *providencia de Dios* (§ 12) y cuando, desde nuestra comprensión natural y científica del mundo, volvamos de nuevo a considerar la acción interna del Dios creador en medio de la creación, en el tema *creación y evolución* (§ 13).

§ 11. *El mundo profano y su fin*

H.R. SCHLETTE, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von Sankt Viktor,* Munich 1961. Cf. al respecto: GuL 35 (1962) 66-73 (conferencia de J. MÖLLERFELD). GuL 35 (1962), cuad. 2, con trabajos de F. WULF, J.B. METZ, A. BÖHM, Z. ALSZEGHY, N. SCHIFFERS, L. SCHEFFCZYK, y bibliografía, p. 234; ibid. 37 (1964) 258-272: O. SEMMELROTH, *Erwägungen über das christliche Weltverständnis;* J.B. METZ (dir.), *Weltverständnis im Glauben,* Maguncia 1965; id., *Zur Theologie der Welt,* Maguncia 1968; E. SYNDICUS. *Entsakralisierung. Ein Literaturbericht.* «Theol. und Philos.» 42 (1967) 577-590; cf. CTD VI, 134 (bibli.); H. MYNAREK, *Der Mensch-Sinnziel der Weltentwicklung,* Paderborn 1967; A. GLÄSSER, *Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme P. Teilhards de Chardin* («Eichstätter Stud.», nueva serie IV), Kevelaer 1970.

1. Las cuestiones de por qué creó Dios el mundo y para qué lo creó, pese a las numerosas dificultades ya señaladas, pueden obtener una respuesta clara desde la imagen de Dios que nosotros debemos sacar cada vez más diferenciada de la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta unos principios aprioristas de la consideración del mundo (ideas de la finalidad y del sentido). Sin embargo, ya aquí hay que partir de la imagen humana de Dios; ante la realidad incomprensible e inefable de Dios la respuesta debería quedar en el aire. Más difícil aún se perfila el hallazgo de una respuesta, si nos preguntamos por la finalidad del mundo profano. Aquí hay que empezar por aclarar algo el concepto de *(a),* para reflexionar después sobre la plataforma de esta interpretación del mundo sobre el objetivo de ese mundo en sí, respecto del hombre y, en fin, respecto del creador *(b).*

a) Con la palabra «mundo», nosotros, los hombres, designamos una realidad que hemos formado a través de numerosos datos experimentales, conocimientos y representaciones, que viene determinada por nuestros esquemas de interpretación y comprensión como algo que es decisivo para nuestro ser y obrar, y que a su vez se inicia y configura a través de deseos y temores, de planes e ideas finalistas. Entre las múltiples imágenes del mundo de los hombres de las distintas épocas y cultura, permítasenos expresar aquí únicamente la imagen bíblica del mundo que hemos ya conocido como una totalidad plena de sentido, que ha sido creada por Dios para el hombre en amor y libertad para gloria del mismo Dios y salvación del hombre.

Frente a esta comprensión del mundo, que hoy gusta de llamar integral, y que deriva sobre todo del pensamiento neoplatónico, defendió ya Tomás de Aquino, bajo la influencia predominante de Aristóteles, la doctrina del valor propio de la autonomía de los bienes y valores mundanos. En la lucha entre el sacerdocio y el imperio se rompió la imagen política unitaria del mundo forjada por el cristianismo medieval. Humanismo y renacimiento desarrollaron una imagen del mundo, sostenida por una concepción inmanente del mundo y una interpretación autónoma del hombre, que pone a éste en el centro y contrapone el mundo como *saeculum* («siglo») al ámbito de la Iglesia, como ya en la Roma antigua se enfrentaban lo profano y lo santo (cf. HORACIO, *Od.* III, 1,1: *profanum vulgus).* En las negociaciones de la paz de Westfalia el 8-IV-1646 (cf. J.G. VON MEIERN, *Acta Pacis Westph.* II,15, § 14) se denomina por primera vez como secularización la supresión de las instituciones eclesiásticas y la apropiación de los bienes eclesiásticos por parte de la autoridad civil; y esa denominación vuelve a aparecer en 1803, en tiempos de Napoleón.

El pensador inglés de sociología política G.J. Holyoake calificaba de secularismo en 1854 a una consideración natural del mundo y de la vida, emancipada del cristianismo, como la que había difundido la organización de librepensadores ingleses llamados securalistas (cf. J. HOFFMEISTER, *Wörterb. der philosophischen Begriffe,* Leipzig 1954, 604).

Han sido sobre todo los estudios de F. GOGARTEN sobre *Die Säkularisierung als theologisches Problem (Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit,* Stuttgart 1958) y la desmitologización de R. Bultmann, mediante una interpretación existencialista de la Escritura, lo que ha conducido a las grandes tentativas de una nueva comprensión cristiana del mundo frente a la imagen de las modernas ciencias de la naturaleza (imagen que, a su vez, ya ha sido superada por la misma ciencia natural).

Conviene distinguir aquí entre un mundo profano y un mundo secularizado. Por *mundo profano* se entendía originariamente (J. Metz) sólo aquel mundo que, tras la superación del panteísmo pagano antiguo, se considera un mundo desdivinizado, un mundo del conocimiento científico-natural, en el que Dios no aparece (sin que se le niegue explícitamente), aun cuando cada vez más (desde 1960) se haya convertido en un mundo desacralizado (cf. H. MÜHLEN, *Entsakralisierung,* Paderborn 1970). Otra es la visión del *mundo secularizado,* que en las discusiones de la sesión IV plenaria del concilio pastoral de la Iglesia neerlandesa (cf. E. KLEINE, *Glaube im Umbruch,* Munich 1970, 139-168) se convirtió en el fundamento de los planes reformistas. Aquí el «mundo apunta a una realidad proyectada por el hombre y referida al hombre, a la naturaleza como material que el hombre explota, referida a la historia como algo hecho por el hombre». Se trata de una interpretación del mundo radicalmente inmanente al mismo mundo; los conceptos están sacados de la realidad experimentada y escapan a cualquier control supraterreno (cf. ibid. 164-168). Esta inteligencia del mundo cierto que no es exiológicamente libre, pero sí que está montada sobre los valores de la ilustración anticristiana y no encaja ya en una comprensión bíblica del mundo.

b) Aquí nos preguntamos por la finalidad del mundo no desde una interpretación secularizada del mismo, pero sí desde la comprensión cristiana de un mundo profano. El problema nos lo imponen distintos hechos.

1) Ante todo hay que sentar que, debido al progreso de la ciencia y de la técnica, el campo del mundo, que el mismo hombre configura resulta cada vez mayor frente al mundo que al

hombre se le aparece otorgado como creación. Así lo evidencia el paisaje cultural frente a los sectores de protección de la naturaleza, sino que el hombre configura cada vez más el mundo como marco casi exclusivo de las relaciones vitales y de la actividad profesional. Mas para lo que el propio hombre configura se ha de mencionar también por parte del hombre la idea de finalidad, como ya antes el modelo estructural.

2) Dado, no obstante, que el hombre como parte del cosmos, está encuadrado por completo en los ordenamientos previos del cosmos, su acción libre forjadora de cultura desemboca una y otra vez en acontecimientos y hechos que representan unas fronteras absolutas para esa actividad libre del hombre y que le obligan a la meditación siempre renovada del propio querer y obrar, al esclarecimiento o corrección siempre nuevos de sus propios planes y actuaciones.

Un primer acontecimiento de esta índole es el crecimiento demográfico (la auténtica explosición demográfica en muchos pueblos), que debe conducir a unas planificaciones cautas no sólo en el problema de la alimentación mundial sino más aún en la cuestión del reparto del espacio y en la intervención políticomilitar de los distintos grupos y pueblos. Afloran aquí graves cuestiones técnicas y también humanas (como la regulación de los nacimientos).

3) En la medida en que el hombre por medio de su propia configuración creadora del mundo interviene en los mecanismos naturales del cosmos, en esa medida debe suplantar las leyes de «la lucha por la vida» *(Struggle of Life:* CH. DARWIN) por un orden de justicia, que exige del hombre una generosidad no evidente por sí misma, una objetividad e incluso un amor benevolente. Sólo así se podrán superar y nivelar las diferencias económicas, condicionadas por la historia, entre países pobres y ricos, entre pueblos altamente desarrollados y subdesarrollados (cf. una visión de conjunto: *Die moderne Gesellschaft,* Friburgo de Brisgovia 1972; W. PANK, *Der Hunger in der Welt,* Friburgo de Brisgovia 1959 [HB 38]).

4) El desarrollo técnico conduce a una multitud de problemas sociales: hay que repensar la distribución de las profesio-

nes, el entramado de salarios y precios, la protección laboral y ocupación del tiempo libre, el sistema informativo, los sistemas de educación y formación así como la preocupación sanitaria de los diversos espacios y grupos humanos. El hombre como ser espiritual y ético no se desarrolla con el simple desarrollo de su obra cultural. La evolución humana representa una tarea y una dificultad mucho mayores que la evolución de la obra cultural humana (cf. R. JUNGK [dir.] *Menschen im Jahr 2000*, Francfort del Meno 1969 [29 colaboraciones]; *Geplante Zukunft? Perspektiven für die Welt von morgen*, R. SCHMID - W. BECK, Gotinga 1966 (con siete colaboraciones); P. JORDAN, *Wie sieht die Welt von morgen aus?*, Munich 1958; O. VON NELL-BREUNING, *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1969).

5) Los acontecimientos después de la segunda Guerra Mundial han sacudido la fe ingenua en el progreso, y han demostrado que las nuevas riquezas esperadas de la técnica, la nueva aligeración del yugo opresor del trabajo y con ella la posible eliminación de las múltiples deficiencias económicas en modo alguno han proporcionado siempre a la humanidad una libertad mayor, unos ordenamientos mejores o una libertad duradera. Más aún: los centros industriales y las aglomeraciones humanas, fruto de la técnica, han creado los grandes problemas de la protección del entorno. La reducción de los espacios naturales puros y la contaminación del agua y del aire amenazan a los hombres no sólo en esos espacios, sino progresivamente a las naciones civilizadas por completo. Las ciencias naturales y la técnica han capacitado al hombre para producir materiales artificiales, que son de gran importancia para la creación de los objetos de su vida cotidiana y cuya supresión, aunque no sean imprescindibles crea grandes dificultades. Su destrucción perturba la ecología de la naturaleza, que sin duda puede eliminar todos sus productos propios, pero no los materiales artificiales que el hombre ha creado. Una supresión fácil mediante la cremación contamina el agua y el aire, elementos básicos de toda vida. Una destrucción costosa de esos materiales pone en tela de juicio la economía de las grandes industrias (cf. H. RIEKER, *Alltag im Jahre 2000*, Friburgo de Brisgovia [HB 267]).

6) Desde siempre ha intentado el hombre dentro del campo político crear nuevos ordenamientos no sólo mediante tratados, sino más aún por medio de las guerras. Esto condujo en el curso de la historia a la creación de espacios políticos cada vez mayores, que, sin embargo, y al igual que los ámbitos menores no pudieron crear una paz más firme y más larga como consecuencia del poderío mayor. Después de la primera guerra mundial, la Sociedad de Naciones en Ginebra (desde 1920 al 18-4-1946), como una comunidad internacional de Estados, intentó mantener la paz; pero en 1939 estalló la segunda Guerra Mundial. Desde su terminación las Naciones Unidas, con sede en Nueva York, se han consagrado al mantenimiento de la paz y a la colaboración internacional en todos los campos.

Mediante el desarrollo de la bomba atómica (la primera explosión acaeció en Alamogordo el 16-7-1945, y el primer lanzamiento sobre Hiroshima el 6 de agosto de 1945) ha surgido un instrumento de poder de orden superior que con su horror ha podido mantener desde 1945 un «armisticio» entre las potencias mundiales, el cual no excluye en modo alguno el empleo ocasional de estas armas inhumanas en el futuro. Una catástrofe de la humanidad, ligada a la misma, difícilmente conduciría a una paz justa, sino que con mayor probabilidad llevaría más bien a una superpotencia despótica al dominio del mundo (C.F. VON WEIZSÄCKER, *Gedanken über unsere Zukunft*, Gottinga 1966; *Der Zwang zum Frieden* (6 colaboradores), Stuttgart 1966; D. SENGHAAS [dir.], *Zur Pathologie des Rüstungswettlaufs*, Friburgo de Brisgovia 1970; G. SCHWEDER, *UNO, Instrument der Weltinnenpolitik?*, Düsseldorf 1971).

Ante todos estos hechos la cuestión de la finalidad del mundo que el hombre se ha creado en el curso de su evolución, y sobre todo mediante el moderno desarrollo científico-técnico, se hace cada vez más apremiante, y el teólogo deberá meditar este problema ante su propia comprensión de la finalidad del mundo como creación de Dios para el hombre.

2. En el ámbito de la naturaleza el espacio de inseguridad y libertad, que todavía se da en las microestructuras, no aparece

ya en la macroestructura, sino que se ha eliminado en las leyes de la naturaleza que operan necesariamente. De este modo parece que también en la evolución de la humanidad se ha alcanzado el punto en que con la gran dimensión del desarrollo de la cultura humana se impone una dinámica propia con sus propias presiones. Debido al número, violencia y precisión siempre crecientes de las planificaciones raciales, esas violencias penetran cada vez de manera más profunda en las conexiones nunca adecuadamente comprensibles del mundo natural, social y económico; por lo que cada vez de forma más rápida e inevitable se siguen unas consecuencias secundarias imprevistas, que en razón de la eficacia de los medios empleados ya no pueden ser frenados por acomodaciones individuales. El hombre experimenta cada vez más su obra cultural como violencia y camino a la enajenación en una sociedad de producción y consumo, y las consecuencias negativas para la naturaleza y su conservación general, de la que el hombre vive, no se consideran todavía lo bastante, y una vez que se las experimenta ya resulta demasiado tarde para solucionarlas. El hombre como cristiano debe reconocer en esta situación límite de su evolución histórica que unos simples conocimientos intramundanos y científicos no bastan para ordenar y planificar oportuna y eficazmente su conducta humana. El hombre, corona de la creación, sólo es señor de la misma en la medida en que, conforme a su desarrollo espiritual, conoce en cada instante, reconoce y cumple las obligaciones de quien es imagen de Dios.

Esto significa lo siguiente:

a) El hombre con su simple *ratio* no puede comprender su propio ser con sus posibilidades y peligros, sus cimas y sus abismos; para ello necesita una fuerza más penetrante, que en el terreno social se llama amor, y en el terreno metafísico se denomina fe. Sólo cuando el hombre, junto con su inteligencia racional, conserva y pone en práctica la fuerza de su amor humano y la fuerza de su fe que supera al hombre, podrá comprender los problemas del nuevo mundo cultural que ha creado de nuevo y que seguirá creando. Sin esas fuerzas, y dentro de las perspectivas recortadas de su comprensión racional del mundo y de sí mismo, su obra cultural se le convierte en enigma y peligro.

b) Lo que hasta ahora se ha sacado de las afirmaciones de la revelación sobre el hombre, intenta expresarlo Teilhard de Chardin desde su interpretación biológica del mundo, sobre la que ha montado su fe (aunque de una forma con extraordinarias resonancias gnósticas), mediante estos tres enunciados: 1) el hombre ha nacido y crece históricamente en dependencia de toda la materia y de la vida toda; 2) con su parte axial y viviente transporta al universo simultáneamente y de manera idéntica en dirección hacia lo supercomplejo, lo supercentrado y lo superconsciente (en el lenguaje del pensamiento escolástico, por ejemplo, esto significa que no sólo la hondura personal del hombre, sino todo lo viviente en general, está ordenado a un transcendente, que Teilhard denomina Omega y que responde aproximadamente al Cristo glorioso y exaltado en los cielos); 3) por lo mismo la humanización a través de la redención ha de completarse con la humanización a través de la evolución.

Teilhard querría conseguir, mediante una colaboración humana con la evolución, que el Cristo glorioso, «puesto que en él se unen las energías del cielo y de la tierra, el Redentor, sobrenatualmente para nuestra fe, ocupase su puesto justo en el centro, en el que, naturalmente para nuestra ciencia, convergen los rayos de la evolución» *(Comment je crois,* 1934).

Desde la palabra revelada de la escritura diremos que esa meta no se alcanza con nuestro esfuerzo humano; el nuevo cielo y la nueva tierra y la Jerusalén nueva llegan de arriba como regalo de Dios (Ap 21,1-5: «He aquí que todo lo hago nuevo»). Hay, no obstante, una cosa que parece acertada en la visión de Teilhard de Chardin, y es que una auténtica tarea cristiana del hombre es mirar no sólo hacia atrás, hacia el Cristo redentor, sino también hacia adelante, hacia el Cristo juez del último día, que según Teilhard en cuanto *Christus universalis* no es personalmente el fin último, sino que será el paso hacia el «Dios todo en todo» (1Cor 15,28; cf. A. Gosztonyi, *Der Mensch und die Evolution,* Munich 1968, 234).

3. Cuanto más avanzan la ciencia y la técnica, más patentes se hacen en el mundo cultural, que preparan para el hombre, las

«lagunas», que sólo se podrán entender y llenar desde una comprensión del mundo que arranque de las profundidades del corazón humano. Así como antes de la revolución racional de las ciencias de la naturaleza las lagunas que el hombre advertía en su imagen acientífica del mundo, con sus presiones de temor y de angustia, le obligaban a recurrir a Dios, así también los criterios más modernos y profundos acerca de la ecología del mundo, del que ahora el hombre no sólo se sabe centro sino que con su obra cultural lo entiende y dispone, remitirán al hombre, con su moderna imagen científica de ese mismo mundo, a la sabiduría y validez de la imagen que la revelación presenta del mundo como creación de Dios y del hombre como criatura de Dios a imagen y semejanza divina. Ciertamente que la misma concepción humana de Dios adquiere aquí una nueva anchura y hondura: como creador el Dios viviente es más íntimo a la criatura que el mundo pueda estarlo a sí mismo como naturaleza (cf. 14). Estos nuevos conocimientos orientarán al hombre sin violencias hacia Dios; la imagen revelada del mundo se mostrará incluso a su pensamiento como más racional, con tal que no la rechace de una manera consciente y volviéndose, con su decisión libre, contra Dios. Los perjuicios y ruina que se siguen a ese rechazo tanto menos los verá el hombre como consecuencias de su incredulidad, como tampoco antes había encontrado el camino hacia la fe mediante el ordenamiento más racional. La fe es y seguirá siendo una respuesta libre a la palabra de Dios en su mundo y en su revelación, incluso cuando una vez aceptada y consumada por la gracia de Dios, se demuestra como una vía para la comprensión más racional del mundo como un todo. Por eso la revelación aplicaba a los incrédulos el calificativo de «necios»: «El necio dice en su corazón: No hay Dios» (Sal 14,1); «Pues Yahveh conoce todos los caminos del hombre y observa todos sus senderos. Él se enreda en sus propias maldades... le perderá la magnitud de su locura» (Prov 5,21ss).

§ 12. *La finalidad del mundo y la providencia de Dios*

DthC XIII (1936) 935-1023; *Enc. Filos.* III (1957) 1691-1696; II (1957) 273-276; ThW IV (1942) 1004-1011; HAAG DB 1598-1600 (P. VAN IMSCHOOT); LThK 10 (1965) 885-889 (J. SCHMID - K. RAHNER); RGG 5 (1962) 1496-1499 (J. KONRAD); D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque,* Lovaina 1945; O. BAUHOFER, *Die rettenden Gewalten,* Viena 1950; H. BECK, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner,* Roma 1937; J.A. BERRENBERG, *Das Leiden im Weltplan* (edición antigua: Thomas Molina), Heidelberg [3]1942; F. BILLICSICH, *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes,* Innsbruck 1936; id., *Das problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes,* 2 vols., Viena 1952/55; E. DOMENGE, *¿Por qué existe el mal?* Jus, México 1971; A.D. SERTILLANGES, *El problema del mal,* Epesa, Madrid 1952; J.J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant,* Lovaina 1954; U.A. FARANTOS, *La doctrina sobre la providencia de Dios y la predestinación según Genadio Escolario* (en griego), Atenas 1965; H. FRIES, E. WIECHERT, *Eine theologische Besinnung,* Espira 1949; J. GOERGEN, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum,* Vechta 1932; St. GRÜN, *Gespräche über die göttliche Vorsehung,* Aschaffenburg 1948; R. GUARDINI, *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins,* Munich [4]1956; H.E. HENGSTENBERG, *Von der göttlichen Vorsehung,* Munster 1940; JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la providence de Dieu* (ed. A.-M. MALINGREY, SC 79), París 1961; J. KONRAD (protestante), *Schicksal und Gott,* Gutersloh 1947; H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu,* éd. Montaigne, París 1956; F. NÖTSCHER, *Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt,* «Bibl.Zschr.», nueva serie 3, Paderborn (1959) 205-234 4(1960) 98-212; PROCLO DIADOCO, *Tria Opuscula* (ed. H. BOESE) «Quellen und Studien zur Gesch. des Philosophie», Berlín 1960; C.H. KATSCHOW, *Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes. Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia-Glaubens in der evangelischen Dogmatik,* «Neue Zeitschr. für system. Theol.» 1 (1959) 25-80; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung* (HDG II, 2a), Friburgo de Brisgovia 1963; R. SCHNEIDER, *Der Mensch vor dem Gericht der Geschichte,* Augsburgo 1948; H. KOCH, *Pronoia und Paideusis* (Orígenes), Berlín 1932.

Más aún que la finalidad del mundo, el verdadero problema frente al mundo cultural del hombre moderno es la providencia divina. Tarea de nuestro tiempo es volver a entender esa providencia a la luz teocéntrica, soteriológica y escatológica de la revelación.

1. *La palabra y la idea de providencia en la historia.* El hebreo, lengua original del AT, no dispone de una palabra específica para designar lo que en la teología de la Iglesia se llama providencia. La misma Biblia griega sólo en dos pasajes del libro más reciente del AT (Sab 14,3; 17,2) emplea el término originario estoico (πρόνοια) para referirse a la providencia de Dios. La cuestión, debidamente entendida, pertenece desde luego a las verdades fundamentales de la revelación.

Entre los estoicos la doctrina de la providencia constituyó una enseñanza fundamental de una *concepción religiosa del mundo:* introducida tal vez por Sócrates (†399 a.C.; Cf. JENOFONTE, *Memorabilia* I,4; IV,3) en la filosofía griega, la idea de una solicitud universal de lo divino por el mundo la convirtió Zenón (†264 a.C.) en una doctrina distintiva de la escuela estoica frente a la escuela de Epicuro (†270 a.C.), que en los grandes acontecimientos mundiales veía la acción del azar (cf. LUCRECIO, †55 a.C., *De rerum natura* II, 165-182). Panecio († ha. 110 a.C.) escribió la primera monografía sobre la providencia, que a través de CICERÓN (†43 a.C., *De natura deorum* II, 29-35) y de SÉNECA (†65 d.C.; *De providentia ad Lucilium)* influyó en el estoicismo romano. Su idea fundamental sonaba así: gracias a la providencia de los dioses, el mundo es duradero, perfecto y hermoso, mientras que el mal sirve para la formación de la virtud humana. Más detalladamente aún trató la doctrina providencialista el *neoplatonismo,* de concepción más religiosa y que ya conocía la revelación judía y cristiana; así PLOTINO († ha. 270 d.C., *Enneadas* III, 2 y 3) y PROCLO (†485 d.C.; 1. *De prov. et fato et eo quod est in nobis;* 2. *De X dubitationibus circa prov.;* 3. *De causa mali* [ed. H. BOESE]). Al neoplatonismo se le aparecía el cosmos como formación de unidad y armonía producida por los dioses, en la cual el dualismo platónico entre espíritu y materia es causa y fundamento del esfuerzo humano por alcanzar a través de la purificación y la virtud, la semejanza divina y la contemplación de Dios en el éxtasis.

Cuando los *apologistas cristianos* aunaron por primera vez sobre todo las ideas estoicas de providencia con la doctrina revelada del Dios omnipotente, omnisciente y amoroso, transcendente y personal como señor único del mundo y de la historia, lo hicie-

ron principalmente para defender la bondad del mundo y la libertad del hombre frente al maniqueísmo, la gnosis y la creencia de su época en los astros. Así, escribe ATENÁGORAS *(De resurrectione mortuorum,* c. 18): «Si se cree en Dios como creador de este universo, y no se quiere ser infiel a los propios principios, hay que sacar también de su sabiduría y justicia la conclusión de que vela y se cuida de todo lo creado... y que la atención del creador se extiende por igual sobre todas las cosas, las visibles y las invisibles, las grandes y las pequeñas.» IRENEO defiende la fe providencialista contra Marción, que no quería reconocer el Dios providente de los judíos ni el Cristo juez de los cristianos *(Adv. haereses* III, c. 25); y ORÍGENES pone de relieve contra Celso la providencia sobre las cosas individuales y en especial sobre el hombre *(Contra Celsum* IV,99). LACTANCIO escribe la primera monografía sobre la providencia *(De ira Dei)* enfrentándose al deísmo de Epicuro y de Lucrecio. Contra las objeciones a la doctrina providencialista, que constantemente se alzan a causa de la debilidad humana, BASILIO (†379: *Quod Deus non est auctor malorum:* PG 31,341,344) y JUAN CRISÓSTOMO (†407: *Ad Stagirium:* PG 47,423ss) defienden esa doctrina; y frente a las dificultades que contra la misma suscita la invasión de los pueblos germánicos redactan sus grandes obras. TEODORETO DE CIRO († ha. 466, *Graecarum affectionum curatio* VI: PG 83,956ss; *Orationes decem de Provid.:* PG 83,556ss), SALVIANO DE MARSELLA († d. 480, *De gubernatione Dei* II, VIII: PL 53) y AGUSTÍN (†430, cf. *Confes.* VII, 11-14; *De civit, Dei* I, prolog, 28, etc.). BOECIO (†524, *De consolatione philos.* IV, prosa 6: PL 63,814s) y JUAN DAMASCENO (†749, *De fide orth.* II, c. 29: PG 94,964ss) compendiaron tales enseñanzas. La alta edad media trató el tema sólo de paso y de una manera genuinamente bíblica, en el marco de la presciencia y predestinación divina *(Sent.* I, d. 38/39). Sólo TOMÁS DE AQUINO (†1274) y ALBERTO MAGNO (†1280) vuelven a estudiar explícitamente la doctrina de la providencia y, desde luego, en su enfrentamiento al fatalismo musulmán (averroísmo; *Summa c. Gentiles* III, c. 71-126; ST I, q. 22; ALBERTO MAGNO, *De fato opusculum,* y *Coment. in II Phys.,* tr. II, c. 10-21; *Summa Hal.* I, n. 195-203), contra el cual también escribió cinco tratados importantes

el teólogo bizantino GENADIO ESCOLARIO (sobre la providencia, redactado en 1459ss: PG 160,539-565; 1105-1156). Un buen compendio de todo ello puede hallarse en MATEO DE AQUASPARTA (†1302, *De provid.* 6qq, BFS XVII, Quaracchi 1956, 231-395) y ULRICO DE ESTRASBURGO (†1277, *Summa de bono* II, tr. 5, c. 16-18).

La oposición, sobre todo el calvinismo, y las controversias sobre la gracia dentro del propio campo católico condujeron en el siglo XVI a profundizar en la doctrina de la providencia con la inclusión del tema del *concursus immediatus divinus* en los comentarios a la *Suma Teológica* de santo TOMÁS, por parte de dominicos y jesuitas (cf. D. RUIZ DE MONTOYA, S.I., *De provid,* 1631; L. LESSIUS, S.I., *De provid. numinis* 1613; J.B. GONET, O.P., 1660, I, tr. IV, disp. VIII).

G.W. VON LEIBNIZ (†1716) escribió su *Theodicée* (sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal, 1710) en respuesta a los ataques de P. Bayle contra la doctrina providencialista y como refutación del deísmo de un J. Toland (†1696), que negaba la providencia. La influencia de las ideas deístas y ateas y nihilistas de nuestro tiempo así como sus grandes sacudidas y especialmente la catástrofe de la segunda guerra mundial (cf. J.-P. Sartre y E. Wiechert) parecen hacer necesaria una nueva reflexión sobre la doctrina cristiana de la providencia. Para ello puede ser decisivo una reconsideración de los fundamentos bíblicos, en los que la doctrina de la providencia aparece como un verdadero misterio de fe, que busca ciertamente una comprensión humana *(fides quaerens intellectum),* pero que no es posible sustituir por una doctrina filosófica.

2. *La idea de destino y la fe en la providencia.* Para explicar la idea de providencia es necesario aclarar un tanto la idea de destino, que le va estrechamente ligada y que tiene una larga historia, de la cual pueden sacarse algunas sugerencias. El hombre que no se asienta sobre el terreno de la fe en el Dios de la revelación experimenta de múltiples formas tanto su libertad individual y personal como su autonomía como una dependencia frente al mundo que le rodea, le sostiene y a menudo presiona (naturaleza e historia). Al igual que la propia libertad se expe-

rimenta como una fuerza (autodominio = αὐτεξουσία), así también tras las diversas formas de dependencia y necesidad externa se atisban unas fuerzas que alcanzan su significado en las diversas formas de destino. Ahí están, ante todo, los forjadores del destino, bajo los que se extienden «la necesidad vinculante y la inflexible fatalidad» (ἀνάγκη-εἱμαρμένη: PLATÓN, *Repúbl.* VIII, 566A); cuando, dentro de un concepto más científico de la naturaleza o en un materialismo panteísta (la estoa), al hombre se le ve como parte del cosmos, no queda ya espacio alguno para su libertad. Mas, cuando detrás del mundo se intuye un autor o formador bondadoso (PLATÓN, *Timeo* 29E), la necesidad sólo se extiende a las consecuencias que derivan de las actuaciones libres del hombre (así el PSEUDO-PLUTARCO, *De fato;* ALEJANDRO DE AFRODISIAS [hacia 210], Περὶ εἱμαρμένης; NEMESIO DE EMESA [hacia 400], Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, c. 42-44: PG 40,780ss; PS-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus,* c. 12: PG 3,970C). Pero en la medida en que a ese Dios no se le entiende en el sentido de la revelación como absoluto y transcendente sino como inmanente al mundo, su gobierno del mundo aparece como el acto de una «potencia impenetrable que actúa de modo arbitrario» (μοῖρα). que también es vengadora (νέμησις: PS.-ARISTÓTELES, *Acerca del mundo* [Περὶ κόσμου] 401b8-29) y «una potencia oscura en el propio pecho» (δαῖμων: ARISTÓTELES, *Top.* II, c: 112a,38s). El hombre que plantea a su destino la cuestión acerca del sentido de la vida, ve esa fuerza que está sobre él como un ser enigmático (la esfinge: ARISTÓTELES, *Phys.* IV,1: 208*a*27-31) o como un azar imprevisible y sin sentido (τύχη, αὐτόματον: ARISTÓTELES, *Phys.* II, 4-6: 195*b*31-198*a*13; cf. además el comentario de ALBERTO MAGNO y su obra *De fato;* ULRICO DE ESTRASBURGO, *Summa de bono* II, tr. 5, c. 16-18). En cualquier caso el hombre se siente aquí, frente al destino, como una pieza del mundo que le encierra, sin ver el punto desde el que se sabrá elevado y seguro en su singularidad, libertad y dignidad. Para esclarecer esta fe en el destino, el hombre debe estar dispuesto y preparado para buscar y encontrar a Dios en su propio destino o para dejarse buscar y llamar por Dios dentro de ese mismo destino, cosa que exige y hace posible en medio del destino personal la fe en la providencia

de Dios (a eso apuntan ya aquí los mismos conceptos: εἱμαρμένη = lo asignado; *fatum* = lo pronunciado; destino = lo otorgado [por Dios]).

3. *Contenido y horizonte del concepto de providencia.* Providencia (πρόνοια) significa en el sentido natural humano la prudente previsión de los acontecimientos futuros, unida al cuidado solícito por su buen desenlace (cf. PLATÓN, *Def.* 414*a*; mito de Prometeo en HESÍODO, *Teogon,* 521ss, y en Ésquilo). Tan pronto como se quiere aplicar a Dios este concepto humano, el pensamiento teológico sustituye el elemento «futuro» por «eternidad» (supratemporalidad), omnipresencia y simplicidad de Dios. De este modo el concepto humano de providencia experimentó con los padres griegos un cambio, en el sentido de que bajo la providencia de Dios se entendió la acción *ad extra* del Dios creador manteniendo al mundo en el ser, la vida y el movimiento, y gobernándolo mediante un ordenamiento eficaz y amoroso de las relaciones para bien del conjunto y de los individuos. Así JUAN DAMASCENO *(De fide orthodoxa* II,29: PG 94,964) hace suya la definición de NEMESIO (PG 40,792): «Providencia es la voluntad de Dios por la que todo cuanto existe recibe la dirección adecuada», y BOECIO *(De consol. philosophiae* IV, prosa 6: PL 63,814s) dice: «Providencia es aquella misma razón *(ratio)* divina, fundada en el Señor altísimo, que lo ordena todo.» Aquí, las concepciones neoplatónicas (voluntad) y estoicas (razón, logos) se dejan sentir en la teología cristiana. Bajo el influjo de la doctrina aristotélica sobre la prudencia *(Et. a Nicómaco* VI, c. 12: 1143*a*), TOMÁS DE AQUINO (ST I, q. 22, a. 1) ha aceptado en su definición la idea de finalidad y explica: «La providencia es el fundamento del orden de las cosas hacia su fin, en cuanto que éste existe en la inteligencia divina.» Con ello la providencia se asienta en la presciencia eterna y absoluta de Dios, en su santidad y soberanía (así especialmente también en Alberto Magno y en Ulrico de Estrasburgo). Con ello se piensa de modo particular en el objetivo último de la creación: la gloria de Dios y la salvación de las almas. Aun cuando la literatura sapiencial (Eclo 16,24-17,32) ha presentado las leyes naturales como obra de la providencia (en el

sentido más amplio), casi desde un punto de vista estoico, hay que asentar sin embargo que en la concepción bíblica el auténtico marco de la providencia de Dios (en sentido restringido) es aquel en que se encuentran el Dios creador y vivo y las criaturas espirituales y libres (ángeles y hombres) y en que Dios ordena (historia de la salvación) las cosas del mundo en provecho del hombre, como corona y razón fundamental de la creación. En un sentido propio y estricto hay providencia divina allí donde está en juego el fin último de la creación, el reino de Dios (Mt 6,25-33) en este mundo, que con su perenne (omnipresente y eterna) acción salvífica Dios establece y afirma, sirviéndose de los medios naturales y también sobrenaturales (milagros), o mediante unas fuerzas extranaturales (ángeles) o sobrenaturales (la gracia del Espíritu Santo), aunque no ciertamente sin la cooperación del hombre. Así la providencia se hace visible en una serie de actuaciones divinas en este mundo, que la teología enumera siguiendo las afirmaciones de la revelación: preciencia divina (Jer 1,5; Act. 2,23), predestinación (Rom 8,29; Ef 1,5.11), providencia (Sab 14,3; 17,2), y, finalmente, una premoción (Jn 6,44), advirtiendo al respecto que ese prefijo pre- no indica un antes temporal sino objetivo, que para el hombre, ligado al tiempo, debe expresar la realidad de la omnipresencia del Dios eterno (Sal 139).

Los padres y los teólogos medievales estudian la doctrina de la providencia dentro de la doctrina sobre Dios, mientras que la teología moderna la analiza por lo general dentro de la doctrina de la creación.

4. *La doctrina cristiana de la providencia.*

a) *Doctrina de la Iglesia.* Frente al deísmo y racionalismo de la época, el concilio Vaticano I expone la doctrina de la Iglesia acerca de la creación con estas palabras: «Todo lo que Dios creó, con su providencia lo conserva y gobierna, alcanzando de un confín a otro poderosamente, disponiéndolo todo suavemente (Sab 8,1). Porque todo está desnudo y patente ante sus ojos (Heb 4,13), aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas» (D 1784, DS 3003; cf. D 1702, 606s, DS 2901, 1176s; D 421, DS 790: en la confesión de fe para los waldenses, en 1208, se

llama al Dios trino *creator, factor, gubernator et dispositor onmium corporalium et spiritualium, visibilium et invisibilium.* El 5-1-1586 escribió el papa Sixto V su bula *Coeli et terrae creator* contra los astrólogos.)

b) *Idea bíblica de la providencia.* Si al estar todavía las ciencias de la naturaleza ligadas a la filosofía y la teología, los padres consideraron en su época como tarea propia la de expresar las enseñanzas reveladas también en las formas mentales de la filosofía y del conocimiento natural, así también hoy, mediante la distinción clara entre ciencias de la naturaleza, filosofía y teología, que debemos a la revelación cristiana, estamos en la época en que partiendo de la misma revelación podemos poner de relieve lo específicamente teológico sobre la doctrina providencialista. El hombre moderno deberá entender de una manera vital las siguientes verdades reveladas, si es que la doctrina de la providencia ha de volver a contar en su propia vida.

1) El hombre no sólo debe abrirse paso a través del muro acústico de su mundo experimental, sino también a través del muro luminoso de su mundo entendido, para poder volver a captar la realidad y la grandeza del Dios trino, creador del universo, creador, señor y padre del propio hombre.

2) Sólo frente al Dios creador podrá el hombre comprender su propia condición de criatura hasta lo más profundo de su ser personal, su condicionamiento, dependencia y contingencia absolutos en el terreno del ser natural.

3) Esa distancia infinita entre el Dios creador y la criatura la colma la acción divina — según nos lo descubre la revelación —, de tal forma que el Dios lejano del pecador se convierte en el Dios íntimo y cercano de quien llega a ser hijo suyo. Cuando el hombre que parecía tenerlo todo perdido, repentinamente viene elevado y sostenido por Dios, ocurre algo que la revelación expresa con una palabra hebrea, la cual se podría traducir aproximadamente por «Dios, tú (me) ves» (Gén 16,13s, Agar; Gén 22,14, Abraham; cf. Jn 1,48). El hombre, asentado en la nada, se sabe protegido por la mano de Dios: «Por la espalda y de frente tú me cercas, por encima de mí tienes la mano. Tal saber me rebasa, de admirable, y no puedo seguirlo, de elevado» (Sal 139,5s).

El hombre recibe de ese su Dios las atenciones y delicadezas más personales, y realmente todas las fases de la vida humana están determinadas y sostenidas por él (cf. la historia de los patriarcas de la antigua alianza, y especialmente la de José en Egipto y la del pueblo escogido; Cristo reconoce esa solicitud divina por toda la creación y por cada uno de los hombres: «Vuestro Padre del cielo sabe que tenéis necesidad de todas esas cosas», Mt 6,8.32).

4) El hombre, sin embargo, debe guardar la jerarquía de bienes y valores y dejar al creador el cuidado de lo que es necesario a la criatura para estar libre por completo de cara a la tarea que al hombre le ha sido encomendada en este mundo: «Buscar el reino de Dios y su justicia» (Mt 6,33).

5) Asimismo para que la mirada solícita y amorosa de Dios descanse sobre él, debe el hombre asemejarse por el amor al «Padre del cielo», llegando incluso hasta «el amor de los enemigos» (Mt 5,44-48; 6,14s), pues sólo así se supera la antinatural autonomía del hombre frente a Dios.

6) Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza (Gén 1,26s) y se lo ha asociado, de ahí que el esfuerzo personal en favor del reino de Dios (Mt 11,12) y la oración confiada (Mt 7,7-11; Jn 13,13s; 16,26s) sean propios de ese hijo de Dios que está bajo la solicitud amorosa divina.

7) Mas, así como la historia divina de la salvación ha encontrado su punto culminante y su centro en Cristo Jesús (Col 1,13-23), así también el propio Cristo se ha convertido en la medida del hombre, a quien ahora exige que, como hermano suyo, que es la imagen exacta de Dios (2Cor 4,4; Col 1,15; Rom 8,29), le siga, negándose a sí mismo y cargando con su propia cruz (Mt 16,24). Así la providencia de Dios, entendida en sentido bíblico, no sólo no elimina la lucha y los sufrimientos del hombre sino que los incluye.

8) El fin último de la creación (Ap 21) es obra exclusiva del creador mismo: el nuevo cielo y la nueva tierra y con la Jerusalén nueva son don exclusivo de Dios. En el desarrollo de la naturaleza y de la historia la providencia divina se sirve de las aportaciones de la criatura, tanto en las cosas naturales como en las

de la salvación, de tal modo que en la acción mediata de Dios a través de la colaboración de las criaturas sigue poniéndose de relieve su acción directa (cf. § 14 y 15).

c) *Objeciones humanas y el misterio de fe de la providencia.* Aquí se alzan las grandes objeciones del hombre contra la providencia divina, que él querría entender humanamente (al modo filosófico). Si hay una providencia divina ¿de dónde proceden el mal, el dolor y el pecado que vemos en el mundo? ¿Por qué Dios no aniquila a los criminales, no impide los crímenes y no protege a los inocentes en este mundo? Desde siempre (tanto en campo pagano como en el cristianismo) busca el hombre una respuesta a estas cuestiones, recurriendo a la necesidad ontológico-existencial de la libertad para el ser humano, a la necesaria relación comunitaria del hombre, al sentido incluso del mal y del sufrimiento en el mundo real, así como mediante la doctrina de la colaboración entre la causa primera y las causas segundas. La respuesta cristiana habrá de remitirse a la grandeza absoluta de Dios, en la cual la divina providencia seguirá siendo un auténtico misterio de fe, que ya anuncia el profeta cuando proclama: «Mis pensamientos no son los vuestros y vuestros caminos no son mis caminos, oráculo de Yahveh» (Is 55,8). Eso es lo que Pablo piensa cuando al terminar su reflexión sobre la historia del pueblo escogido y sobre la donación de la gracia a los gentiles escribe: «Dios incluyó a todos por igual (judíos y gentiles) en desobediencia, a fin de tener misericordia de todos (cf. Jn 9,3): ¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán incomprensibles son sus decisiones y cuán inexplorables sus caminos!» (Rom 11,32s).

En esta fe providencialista cristiana tiene su puesto la «necesidad» de la cruz, y esa «sabiduría misteriosa de Dios» siempre se opone a la «sabiduría del mundo», para «que vuestra fe se base no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios» (1Cor 1,18-2,7), que no es otra cosa, que el amor del «Dios de la visión» (Gén 16,13s; cf. Is 45,5-13).

§ 13. *Fe creacionista y teoría de la evolución*

H. MEYER, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik,* Bonn 1914; *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie,* Stuttgart 1955 (KRÖNER); W. ZIMMERMANN, *Evolution. Die Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse,* Friburgo de Brisgovia 1953 («Orbis academicus»); G. HEBERER - F. SCHWANITZ (dir.), *Hundert Jahre Evolutionsforschung,* Stuttgart 1960; H. VOLK, *Schöpfungsglaube und Entwicklung,* en id., *Gott alles im allem,* Maguncia 1961, 26-42; H. HAAG - A. HAAS - J. HÜRZELER, *Evolución y Biblia,* Herder, Barcelona 1965; R.J. NOGAR, *La evolución y la filosofía cristiana,* Herder, Barcelona 1967; P. SMULDERS, *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin,* Essen 1963; P. TEILHARD DE CHARDIN, *El porvenir del hombre,* Taurus, Madrid 1962; id., *La energía humana,* Taurus, Madrid 1963; id., *La activación de la energía,* Taurus, Madrid [2]1967; A. HAAS, *Teilhard de Chardin-Lexicon,* 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1971 (HB 407/408), espec. I, 290-301: *Evolution;* E. COLOMER, *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y teología en Teilhard de Chardin* (con amplia orientación bibliográfica), Herder, Barcelona 1974; P. CHAUCHARD, *El ser humano según Teilhard de Chardin,* Herder, Barcelona [3]1972; P. OVERHAGE, *Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität* (QD 26/27), Friburgo de Brisgovia 1965; H. SCHÄFER, *Die Automatik des Lebens,* Francfort del Meno 1967 («Ullstein Naturgeschichte»); *Vom Ursprung der Arten* (9 colaboraciones de QUERNER, HEBERER, etc.), Hamburgo 1969 (RoRoRo); *Neue Anthropologie,* dir. por H.-G. GADAMER - P. VOGLER, vol. I, Stuttgart-Munich 1972 (colaboraciones de R. BACHMANN, A. REMANE, H.M. PETERS, etc.); E. CORETH, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica,* Herder, Barcelona 1976; W. PANNENBERG, *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica,* Herder, Barcelona 1976; D. VOGELLEHNER, *Paläontologie,* Friburgo de Brisgovia 1972.

Como último problema parcial de cara al esclarecimiento de la idea de creación, hay que tratar aquí la cuestión de las relaciones entre fe en la creación y teoría evolutiva. Esta última presenta el mundo profano en la comprensión de las ciencias de la naturaleza, especialmente de la biología, y también aquí se plantea la cuestión acerca del peculiar carácter ontológico de lo que, sobre la base de la revelación, llamamos creación.

1. *Datos históricos.*

a) Ya en la antigüedad se comprobó la pluralidad de formas y realidades en la naturaleza, intentando ordenarlas en un sistema. Tal vez la sistematización más antigua, que ya parece dejarse sentir en el relato de la creación del código sacerdotal (P), es la que habla de un sistema de estratos, el cual abarca al menos piedras, plantas, animales y hombres, y que aparece también en Porfirio (†300) como «mundo muerto, viviente y espiritual» siguiendo la interpretación neoplatónica (de Plotino).

b) La pluralidad de las formas de ser, que en Platón, con su doctrina de las ideas, se entiende todavía de una manera estática, fue interpretada por los estoicos, con su pensamiento dinamicista, como partes operativas del ordenamiento primitivo en el Logos, como fuerzas seminales (λόγοι σπερματικοί). Con su idea cristiana de Dios y del mundo, Agustín las califica a su vez de *rationes seminales*, que Dios infundió originariamente en el mundo creado para que se desarrollasen en él.

c) Esta doctrina agustiniana fue tan fuerte que bloqueó una auténtica ciencia de la naturaleza hasta el siglo XV, aunque ya antes (especialmente desde Alberto Magno y Rogerio Bacon, siguiendo la gran historia natural de Aristóteles) se habían hecho amplias observaciones naturales. Persistía una concepción estática y sistemática de la naturaleza.

d) Sólo el renacimiento y el humanismo, que pusieron al hombre en el centro de su consideración del mundo, prepararon lo que con la ilustración iba a convertirse en un tema básico: la idea de historicidad. Sin embargo, el que la naturaleza no humana posea una forma propia de historicidad, lo descubrió por primera vez el romanticismo. El naturalista Carles R. DARWIN (1809-1882), con una sólida preparación teológica y biológica, partiendo de la vieja concepción morfológica (estática), pero apoyándose en los datos recientes de la paleontología (dinámica), desarrolló en síntesis genial su teoría de la evolución. Trabajos fundamentales suyos fueron: 1859, *El origen de las especies, o la conservación de las razas privilegiadas en su lucha por la existencia;* 1868, *La transformación de animales y plantas por domesti-*

cación; 1871, *El origen del hombre.* La selección y acomodación son, según Darwin, factores principales de la evolución.

e) Esta doctrina evolucionista se vio refrendada por la teoría de la herencia, que ya C. VON LINNÉ (1742: *¡Pepria!)* había anunciado, y había desarrollado J.G. MENDEL (1822-1884) con sus experimentos de cultivo con judías y guisantes por los años 1858-1871. Las leyes de Mendel se fundan en la uniformidad, preponderancia, disociación y autonomía de las características. Pero ha sido sobre todo la moderna teoría de la herencia (cf. Zyba Symposion, Londres 1963) dentro del campo de los procesos químicos en la biología de la herencia (genes: DNS-mRNS: doctrina celular), así como la teoría de las *mutaciones* (saltos en la evolución hereditaria) lo que ha contribuido al desarrollo de la teoría evolucionista.

f) La introducción del *principio teleológico* en la evolución, que hasta ahora sólo se explicaba desde el lado causal, por obra de TEILHARD DE CHARDIN, ha representado una nueva y decisiva fase en la interpretación evolucionista; con ella se aclara la evolución de todos los seres en un proceso constante cada vez más complejo. Esta modernísima evolución apunta ciertamente a unas fronteras, a las que aún hemos de referirnos.

2. *¿Qué es evolución?*

a) Por tanto, evolución no significa el mero desarrollo de algo que ya está *in nuce.* Más bien indica el desenvolvimiento ulterior mediante el cambio de lo ya existente.

b) Hasta los tiempos actuales la idea de evolución ha estado determinada por una concepción puramente causal, muy de acuerdo con sus orígenes en el siglo XIX. La teleología no se aceptaba como un principio evolutivo válido que preside la evolución.

c) Esta concepción, no obstante, debe ponerse en tela de juicio, cuando en la evolución se dan unos pasos cualitativos que ya no pueden explicarse cuantitativamente (como serían, por ejemplo, el paso de lo muerto a lo vivo, de lo vivo a lo espiritual libre). Lo que ya a H. Bergson (1859-1941) hizo hablar de una «evolución creadora» (París 1907), movió también a su discípulo espiritual P. Teilhard de Chardin († 10-4-1955) a no conside-

rar ya la evolución como un paso de una fase existencial a otra; explicándola más bien como un ininterrumpido proceso interno en el que continúan presentes las distintas fases. Fundamento de su concepción fue el axioma escolástico de que el efecto no puede ser mayor que su causa y, por consiguiente, dentro del proceso evolutivo lo superior está ya en lo inferior determinándolo de una forma activa. De acuerdo con esto, Teilhard de Chardin defendió la opinión de que en la materia ya está presente el espíritu; de ahí que, como Bergson, hablase de una «evolución espiritual».

El teólogo Teilhard va más allá que Bergson por cuanto llega a hablar de una evolución cristológica, que alcanzará su objetivo en el punto omega, con el cual se designa a Cristo glorioso. Así, en la carta que escribió tres días antes de su muerte, el 71-IV-1955, Teilhard entiende el cosmos como una formación que está en continuo devenir, y en ese devenir deberían estar siempre presentes los cuatro procesos de cosmogénesis, biogénesis, neogénesis y cristogénesis (materia, vida, espíritu, el Señor glorificado).

3. *Crítica a Teilhard.* El 30 de junio de 1962 el Santo Oficio promulgó un *monitum* (AAS 54, 1962, 526) al que «L'Osservatore Romano» dedicaba al día siguiente un amplio comentario (n. 148). En él se aludía a siete deficiencias del sistema de Teilhard: 1) el concepto de creación no se emplea ya en su sentido bíblico; 2) por ello tampoco se expresa de manera adecuada la supramundanidad de Dios; 3) no se distingue suficientemente entre naturaleza y sobrenaturaleza; 4) ni entre materia y espíritu; 5) en este sistema ya no tienen un puesto asegurado ni el misterio del mal; 6) ni el mundo de los ángeles, ni 7) se expresa claramente la libertad de la creación y del hombre. También H. DE LUBAC pone de relieve estas dificultades en sus investigaciones, publicada con el título *El pensamiento religioso del padre Teilhard de Chardin,* Taurus, Madrid 1967. No se puede pasar por alto, sin embargo, lo que ya queda dicho y es que Teilhard ha visto justamente con ojos nuevos la evolución teleológica así como la interioridad de Dios.

4. *Creación y evolución*

a) Con una visión panorámica de creación y evolución, hay que empezar por establecer que el concepto de creación representa una afirmación de fe transcendental sobre el mundo, mientras que la evolución expresa un hecho de experiencia inmanente al mundo. Esta aclaración adquiere su peso específico sobre todo cuando la evolución tiene lugar no sólo a través de los factores de la naturaleza, sino también mediante la cooperación del hombre, tanto en el campo biológico (cría de nuevas especies) como en el fisicoquímico (materiales artificiales). Con esto se relaciona una segunda distinción: si hasta Teilhard de Chardin la teoría evolucionista científica se había preguntado esencialmente por la evolución de los ejemplares o especies particulares, Teilhard pone sobre el tapete la cuestión del fin y esencia de todo tipo de evolución, de la evolución del universo en su totalidad.

b) Respecto de esta distinción hay que establecer: 1) la relación entre creador y criatura no es una relación de causa y efecto. Por ello, la causalidad inmanente tiene su justificación y su verdadero sentido de cara a tal relación, en cuanto que para el conjunto de la creación como para sus individuos esa justificación y sentido se entrecruzan de modo habitual a través de la evolución inmanente al mundo. 2) Aunque esa evolución intramundana está determinada por el ordenamiento espacio-temporal del mundo, en las relaciones entre creador y criatura el Dios supraespacial y supratemporal, omnipresente y eterno, permanece siempre transcendente a cualquier espacio y tiempo. Esa transcendencia, empero, no es puramente externa, como aparecía en la imagen mundana de los pensadores antiguos y medievales (más allá, por encima y fuera del mundo), sino más bien una transcendencia interna en el sentido singularísimo de que Dios como creador está más íntimo a la realidad mundana de cuanto ella pueda estarlo de sí misma. Aquí se contrapone el Dios absoluto y personal a todo el mundo creado tanto el personal como el apersonal (sobre el «ser en» del Dios creador en toda realidad creada, cf. § 14 y 15). 3) Considerando en profundidad la relación entre Creador criatura y la conexión entre creación y evolución, se llega a establecer el principio de causa primera que

estudiaremos en § 14. 4) El paso de lo inanimado a lo vivo, así como el de esto a lo espiritual, continúa siendo un misterio, que es necesario seguir estudiando en el terreno natural, mientras que en el terreno de la fe se adentra en el misterio mismo del Dios creador. Para una respuesta natural satisfactoria carecemos de observaciones suficientes en número y en profundidad, y una respuesta de fe a la cuestión del fundamento y sentido que tiene esa distinción tampoco puede deducirse de nuestras relaciones con Dios.

La panorámica objetiva de materia, vida y espíritu, tal como es intentada por Teilhard, es pura especulación idealista que no se puede entender ni razonar desde las ciencias de la naturaleza ni desde la teología. 5) Una cosa, sin embargo, se ha logrado con el planteamiento del problema presente: el mundo como criatura, al igual que Dios como creador, adquieren para nuestra concepción y comprensión humanas, justamente a través de esta problemática, una nueva anchura y profundidad, que pueden y deben afianzar y robustecer nuestro temor reverencial ante Dios y nuestra alta estima y responsabilidad frente al mundo.

En la revelación estas verdades se expresan con las afirmaciones siguientes: «Porque la creación, en anhelante espera, aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, no por propia voluntad, sino a causa del que la sometió, queda sometida a frustración, pero con una esperanza: que esta creación misma se verá liberada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rom 8,19-21).

Sobre este pasaje montó Teilhard de Chardin su teoría del punto Omega, como punto terminal de la creación, asequible para nosotros los hombres en la experiencia creyente de Cristo, Señor glorificado. Dentro de esta imagen escatológica del mundo tienen también su sitio el pecado y el sufrimiento, de modo que el apóstol puede decir: «Efectivamente, yo tengo para mí que los sufrimientos del tiempo presente (como consecuencia del pecado) no merecen compararse con la gloria venidera (del Señor enaltecido, de Cristo redentor) que en nosotros será revelada» (Rom 8,18). Y poco antes: «Puesto que padecemos con él, y así tam-

bién con él seremos glorificados» (Rom 8,17; cf. 1Pe 4,13; 2Cor 4,10, etc.; cf. más adelante, p. 248 [J. Ratzinger]).

CAPÍTULO SEGUNDO

LA CONSERVACIÓN DEL MUNDO POR DIOS

Así como el acto creador de Dios no sólo fundamenta el orden externo sino también el ser íntimo del universo, de igual modo nosotros los hombres sólo entendemos la providencia de Dios sobre ese universo cuando reflexionamos acerca de las cuestiones relativas a la conservación del mundo por obra de Dios en el ser (§ 14) y en el obrar con la cooperación de la criatura (§ 15). Hay que estudiar y explicar aquí, en la medida en que ello es posible al espíritu humano creyente, el misterio fundamental de la religión, a saber: la cuestión del ser de Dios por encima del mundo y en el mundo; en otras palabras, hay que estudiar la superación de todas las doctrinas inmanentistas que desconocen la alteridad absoluta de Dios, mediante la recta comprensión de la trascendencia divina, que es simultáneamente interior y exterior, y que por lo mismo garantiza la divinidad de Dios así como el ser profano del mundo en cuanto creación de ese Dios.

§ 14. *La conservación del mundo creado*

E. PRZYWARA, *Gott in uns oder Gott über uns?*, «Stimmen der Zeit» 105 (1923) 343-362; id., *Gottgeheimnis der Welt*, Munich 1923, 134-176; id., *Gott*, Munich 1926, 45-60; id., *Was ist Gotts? Eine Summula*, Nuremberg 1946; id., *Liebe*, Friburgo de Brisgovia 1924; B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogia-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei*, Düsseldorf 1969; J. SPLETT, *Deus datus. Über Trans-Immanenz als Freiheitsverhältnis*, «Theol. und Phil.» 47 (1972) 321-340; E. MECHELS, *Analogie bei E. Przywara und K. Barth*, Neukirchen-Vluyn 1974.

Cuanto queda dicho (§ 5) sobre el contenido y la forma de la idea y fe creacionista debe tener aquí su explicación.

1. La doctrina sobre la conservación del mundo creado por parte del Dios creador se ha desarrollado desde el principio en la fe y en el pensamiento teológico de la Iglesia, pero muy especialmente desde la edad media. Esa doctrina afirma que toda criatura necesita para su subsistencia, para poder mantenerse en el ser, de la conservación física, directa y positiva de Dios (cf. *Cat. Rom.* I, c. 2, q. 19: el universo se hundiría de inmediato en la nada, de no estar presente en las cosas creadas la perenne solicitud de Dios sosteniéndolas *(conservaret)* con la misma fuerza con que fueron creadas desde el principio).

Fundamento de esta afirmación es que Dios ha creado el mundo por amor (cf. § 9). Y así dice el sabio del AT: «Porque tú amas todos los seres, y nada aborreces de lo que hiciste. De haber odiado cosa alguna, no la hubieras creado. ¿Cómo podría subsistir cosa alguna, si tú no quisieras? O ¿cómo conservarse, de no haber sido llamada por ti?» (Sab. 11,24s; cf. Sal 103,28s). Por eso, también, el sentido de la creación de las cosas es que tienen y conservan la existencia: «Creó todas las cosas para que existieran» (Sab. 1,14). «Dios no aniquila ninguna cosa creada, aunque podría aniquilarla» (ST I, q. 104, a. 3-4). Expresamente dice el autor del libro de la Sabiduría: «Dios creó al hombre para la incorrupción, lo hizo imagen de su propia eternidad. Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo» (Sab 2,23s). Así GOETHE hace exclamar a Mefisto: «Todo lo que existe merece derrumbarse» *(Fausto* 1339s). Ya el autor de la carta a los Hebreos ve en la palabra creadora de Dios la palabra que al propio tiempo sustenta al mundo, cuando dice: «Él sostiene el universo con su palabra poderosa» (Heb 1,3: φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ), y más claras suenan aún estas palabras de Pablo: «Porque el Hijo de Dios, Cristo Jesús no fue sí y no, sino que en él se realizó el sí. Pues todas las promesas de Dios, en él se hicieron sí. Por eso también, cuando damos gloria a Dios, decimos por medio de él nuestro Amén» (2Cor 1,19s).

2. Frente a esta verdad general revelada de la conservación del mundo por Dios, la teología, al plantearse la interpretación humana del mundo y del propio hombre, ha formulado sobre todo estas cuestiones: *a)* ¿Hasta dónde se extiende esa conservación del mundo? *b)* ¿Cómo se realiza? *c)* ¿Cómo ha de entenderse?

a) ¿Hasta dónde se extiende la conservación del mundo por obra de Dios? La común experiencia del cambio constante de todo lo real, del aparecer y desaparecer de las distintas formas de existencia mundana, del nacimiento y muerte de todos los seres vivientes, han empujado desde el principio a formularse esa pregunta. Comentando Jn 5,17 («Mi Padre todavía sigue trabajando, y yo sigo trabajando también»), comenta AGUSTÍN: «Así debemos creer, o ver, si es posible, que Dios sigue obrando hasta ahora, pues las cosas creadas por él sucumbirían en la nada, tan pronto como les retirase su acción» *(ut si conditis ab eo rebus operatio eius subtrahatur, intercidant, De Gén. ad lit.* 5,20: PL 34,335). De modo parecido dice más tarde GREGORIO MAGNO: «Todo cuanto ha sido hecho de la nada sucumbiría de nuevo en la nada, si el creador del universo no lo sostuviera con su mano poderosa. Pues nada de lo que ha sido creado puede subsistir o moverse por sí mismo, ya que subsiste sólo en la medida en que recibe lo que necesita para ser» *(Moral.* XVI, c. 37, n. 45: PL 75,1143C).

Tomás de Aquino, que distingue claramente con Aristóteles, entre substancia y accidentes, ser y forma de manifestación de las cosas, enseña que muchas cosas se mantienen mediante sus propias leyes internas, mediante las causas segundas (ST I, q. 104, a. 2; *Summa c. Gent.* III, c. 65). «Nosotros no despojamos a las cosas creadas de su propia acción, aunque atribuimos todos los efectos de esas cosas creadas al Dios que obra en todo» *(S. c. Gent.* III, c. 67; cf. *S. Th.* I, q. 105, a. 5). Siguiendo el pensamiento de Tomás de Aquino, Enrique de Gante habló de una «conservación mediata» del mundo por Dios, y Durando de una «conservación indirecta de las cosas», es decir, de la conservación de sus fuerzas, no de sus formas de manifestación. Después que en el siglo XVII el deísmo (fundado en Francia por J. Bodin en 1596, y en Inglaterra por Herbert de Cherbury en 1624) había negado

toda conservación del mundo por Dios, y tras haberse impuesto una consideración de estricta inmanencia mundana, algunos teólogos católicos del siglo XIX explicaron que había de entenderse la conservación divina del mundo como una conservación puramente negativa, en cuanto que no lo aniquila (así H. KLEE, Munich 1840; A. BERLAGE, Münster 1848).

Frente a la concepción einsteniana del mundo como energía ($E = mc^2$), esta afirmación podría parecer la más conforme a la realidad. No obstante, la teología eclesiástica se mantiene firme en una conservación del mundo física, directa y positiva. ¿Por qué? ¿cómo ha de entenderse esa doctrina?

b) El concilio Vaticano I no tomó expresamente posición de cara a esa doctrina, y el Vaticano II subraya de modo explícito el valor de la acción humana *(Gaudium et spes,* art. 34).

Hay que considerar, sin embargo, la doctrina tradicional de la Iglesia como legítima, pues en el fondo de esa doctrina late una idea de Dios y del mundo, que no sólo justifica esa tesis de la conservación divina del mundo, sino que la exige esencialmente.

Dios no es una realidad en el sentido de las cosas mundanas; es más bien aquella realidad que, con unas expresiones metafísicas, se designa como «espíritu puro», *ens a se,* «ser absolutamente perfecto y simplicísimo», para indicar así la absoluta «alteridad» de Dios frente a toda la realidad mundana, tal como los hombres la captamos y conocemos mediante la experiencia y la reflexión. Dios es un misterio de fe absoluto. Como una realidad personal está frente al hombre, aunque es una realidad personal totalmente distinta al hombre: el Dios personal en tres personas. Dado que el hombre como persona para nuestra comprensión mundana es el ser más alto en este mundo, los hombres sólo podemos entender a Dios por analogía con ese ser personal: Dios tiene que salirnos al encuentro como nuestro tú absoluto, según se expresa en la revelación judía, realizada en Jesucristo. Pese a lo cual, tiene que seguir siendo el totalmente otro, si es que queremos conservar y asegurar el ser divino de Dios y con ello su realidad histórica para nosotros. Debe ser una realidad personal, aunque la distancia infinita entre Dios y el hombre presiona sobre la concepción de la divinidad alejándola de lo personal para con-

vertirla casi en un poder apersonal. Ahora bien, sin ese sencillo tratamiento de tú con que el hombre se dirige a Dios, su Padre, no son posibles ni la comprensión cristiana de Dios ni las relaciones con él.

Con esta concepción de la divinidad enlaza directamente la manera con que el hombre se representa *las relaciones entre Dios y el mundo,* entre el creador y la criatura. La tensión, recién aludida, entre la concepción personal de Dios y la suprapersonal se deja sentir aquí como polaridad, al modo que la mística la ha expresado repetidas veces y tal como parece exigirla singularmente la imagen científica que nuestra época tiene del mundo. Ésta es la polaridad conceptual que reflejan el Dios absolutamente por encima del mundo y el Dios más íntimo al mundo de cuanto éste pueda estarlo a sí mismo. En la imagen antigua del mundo que tiene la Biblia, la grandeza del Dios creador respecto de la criatura se expresa sobre todo mediante la representación del cielo como lugar de los dioses por encima del firmamento. En esa imagen primitiva del mundo las expresiones «por encima», «fuera de», «más allá» son los términos con que se indica la concepción del ser que el neoplatonismo denomina transcendencia. Lo que aquella imagen primitiva del mundo todavía lo enmarca en una representación espacial, en esa filosofía se concibe como algo intencional, como el objetivo siempre perseguido y nunca alcanzable de un proceso mental puramente espiritual. A semejante concepción filosófica de la transcendencia había de seguir en la reflexión cristiana sobre Dios una nueva concepción transcendente que tenía en cuenta la culminación personal del ser. AGUSTÍN fue el primero que, en su obra juvenil *De vera religione,* presentó este desarrollo cristiano como reflejo de un proceso espiritual. En la búsqueda de la belleza suprema avanza desde la captación de *convenientia* en la belleza sensible hasta la misma en la belleza espiritual, mencionando como las dos vías del espíritu el proceso mental transcendente y el crítico.

a) «Busca, pues, comprender cómo aparece la conveniencia suprema. No vayas para ello fuera, sino entra en ti mismo *(noli foras ire, in teipsum redi);* en el hombre interior habita la verdad. Y, si encuentras insegura *(mutabilem)* tu propia naturaleza, sube

por encima de ti mismo *(teipsum transcende).* Pero ten siempre presente que, cuando te transciendas, transciendes tu propia alma racional. Aspira, pues, hacia donde se enciende la luz de la razón (hacia la verdad). Porque ¿adónde llega todo pensador seguro, si no es a la verdad misma? La verdad es aquello a lo que aspiran quienes piensan; no llega a uno por sí sola la verdad pensando. Contempla allí la más alta conveniencia posible, y acomódate a ella *(vide ibi convenientiam, qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea)*... Así, pues, el hombre interior debe conformarse a la verdad que habita en él, no con una pasión baja y carnal sino con la más alta y espiritual.»

b) Ese conocimiento íntimo y transcendental debe, sin embargo, asegurarse mediante un proceso mental crítico, para el que Agustín propone las siguientes reglas mentales: «Todo aquel que se reconoce a sí mismo como un dubitante reconoce algo verdadero y (al propio tiempo) está seguro de ese conocimiento; está, pues seguro de lo verdadero» *(omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re, quam intelligit, certus est: de vero igitur certus est. De vera religione,* c. 39, n. 72s; cf. *Confes.* VII, c. 8, n. 12; c. 10, n. 16 y 27; véase asimismo R. DESCARTES, *Medit. de prima philosophia).*

Este pensamiento autocrítico del hombre, que apunta hacia el interior, conduce a un conocimiento de la transcendencia de Dios, que ya no está fuera ni por encima del hombre, sino que ha de buscarse ante todo en su ser más íntimo.

En BUENAVENTURA se encuentra por primera vez la sentencia de que «Dios es más íntimo a cada cosa de lo que ésta lo es a sí misma, y el ser de la cosa depende más del Dios que la conserva que de sus propios principios internos» *(Deus magis est intimus unicuique rei, quam ipsa sibi, et plus pendet esse rei a Deo conservante, quam ab ipsis principiis intrinsecis, Sent.* III, d. 29, a. un., q. 2 ad 6).

El fundamento espiritual de esta doctrina es doble. Ya AGUSTÍN en su carta a Dardano *(Ep.* 187: PL 33,832ss) se ocupa de la cuestión de la omnipresencia de Dios, en razón de su ser como espíritu y como creador del universo. La *Glossa Ordinaria* (a Cant 5,17 [Vulgata]) trae una cita pseudogregoriana, según la cual Dios

habita en las cosas creadas *potentia* (como Creador), *essentia* (como ser primero al que todo otro ser debe su esencia) *et praesentia* (en razón de su naturaleza espiritual simplicísima). El axioma lo introdujo PEDRO LOMBARDO (*Sent.* I, d. 37; cf. lo dicho en 8,3g) en la teología de la escolástica y de la época siguiente. La idea de la omnipresencia divina se ve refrendada con la filosofía neoplatónica del ser (cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* I, q. 8, a. 1c: *Esse autem est id, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest.* ¿Hay aquí influencia de Avicena?), pero sobre todo con las ideas acerca de las relaciones entre causa primera y causa segunda (cf. § 15,2*b*). Con ello resulta conceptualmente formulable de alguna manera el sentido de la interioridad trascendente de Creador en la criatura, sin resolver el misterio de la idea creacionista.

En la mística del siglo XIV nos volvemos a encontrar con esta idea de una interioridad trascendente del Dios creador en su criatura, aunque con un matiz más personalista (cf. JUAN TAULERO, *Predicación* 37: HOFFMANN, p. 274s; MARQUARD DE LINDAU, *De nobilitate creaturarum,* Basilea FV, 15, fol. 71). El texto más importante se debe al maestro Eckhart en su predicación (36) sobre el versículo *Scitote, quia prope est regnum Dei* (Lc 21,31), donde dice: «Tengo una fuerza en mi alma que está total y absolutamente impregnada de Dios. Estoy tan cierto como que vivo, que nada me está tan cerca como Dios.» Dios me está más próximo que yo mismo. ¡Mi ser depende de que Dios esté cerca de mí y que esté presente! Está también en una piedra y en una madera, pero ellas no lo saben. Si el leño conociera a Dios y supiera lo cerca que está de él, como lo sabe el ángel más excelso, el leño sería tan dichoso como el ángel más encumbrado. Por eso es el hombre más feliz que una piedra o que una madera: porque conoce a Dios y sabe que está cerca de él. Y cuanto más feliz es tanto mejor lo conoce, y cuanto es menos feliz, menos también lo conoce. Pues, su felicidad no depende de que Dios esté en él ni de que él tenga a Dios, sino que depende de que sepa lo cercano que Dios le está y de que conozca a Dios» (MAESTRO ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate,* edit. y traduc. pr J. QUINT, Munich 1955, p. 323). «Dios está cerca de nosotros, pero nosotros

estamos lejos de él; Dios está dentro, y nosotros nos hallamos fuera; Dios está en casa (en nosotros), mientras que nosotros estamos en un país extraño» (ibid., p. 327).

A mi entender, en la concepción originaria de Buenaventura se da la imagen de Dios, que la moderna ciencia de la naturaleza y la imagen que ha forjado del mundo reclaman de nosotros. Así como las ciencias modernas de la naturaleza buscan las causas del acontecer y ser naturales en lo más íntimo de la propia naturaleza, y ahí reconocen su auténtico misterio, es decir aquella parte de su ser que es siempre objeto de la búsqueda y análisis científicos, así el teólogo de nuestra época sólo debe buscar y encontrar el lugar del misterio originario humano, del que tiene que hablar el misterio de Dios en esa intimidad del creador en su creación. Esa interioridad no ha de explicarse ciertamente en el sentido de una inmanencia natural (tendente a un panteísmo, un panenteísmo o teopanismo). Sólo puede entenderse cuando se interpreta como una interioridad trascendente. Dios aparece aquí no como el dialogante intrapersonal, el tú absoluto (cf. la antropología trascendental de K. Rahner), ni Dios es tampoco la hondura de la naturaleza humana que siempre permanece desconocida, cuando un agnosticismo autosuficiente oculta esa realidad trascendente (como en el humanismo de Sczesny). Para encontrarse en el camino hacia esa intimidad trascendente de Dios, es más bien necesario el ya expuesto *transcende teipsum* de Agustín como la radical y total entrega del hombre en el espíritu de la mística que proponen un maestro Eckhart y un Juan Taulero (cf. LThK 4 [1960] 631ss: *Gelassenheit* [H. VORGRIMMLER]; RGG 2 [1958] 139s: *Gelassenheit* [F. HEILER]; M.A. LÜCKER, *Meister Eckhart und die Devotio moderna*, Leiden 1950, 153-155; I. WEILNER, *Johannes Taulers Bekehrungsweg*, Ratisbona 1961, 200-202, 254ss). Sólo a través de esos dos caminos adquirimos conciencia de la absoluta alteridad de Dios, del misterio divino, tal como ya antes se había expresado en las distintas formas más o menos válidas de la llamada teología negativa (cf. E. STAKEMEIER, *Verborgene Gottheit*, Paderborn 1937: el Dios sobreesencial: M. Eckhart; Dios en las tinieblas: Suso y Tauler; abismo de lo inefable: J. von Ruysbroek; la luz sobreluminosa: Angelus Silesius).

Es importante al respecto que a dicha trascendencia hacia dentro corresponda siempre la trascendencia hacia fuera del pensamiento antiguo y bíblico, que desde luego debe encontrar una nueva forma justamente como oposición dialéctica a la primera.

En sus numerosas investigaciones sobre Dios en nosotros o Dios por encima de nosotros, realizadas desde 1923 —aunque sin el necesario ordenamiento hacia la nueva imagen científica del mundo— E. Przywara ha meditado sobre esta exigencia del espíritu humano y lo ha desarrollado de múltiples modos con vistas a la imagen dialéctica de Dios propia del hombre creyente. Ambas formas del concepto de trascendencia constituyen una unidad polar de acuerdo con la polaridad necesaria al hombre, en cuanto espíritu en un cuerpo, entre espiritualidad y sensibilidad, objetividad y subjetividad, ser y devenir.

c) Aquí se alzan estas preguntas: ¿Cómo se debe distinguir teológicamente la conservación del mundo por Dios de su creación por el mismo Dios? ¿Qué hay de común en ambos actos divinos y en qué se distinguen? Tomás de Aquino ha forjado la definición clásica: *Conservatio mundi est continuatio actionis creationis* (ST I, q. 104, a. 1, ad 4; ibid.: *continuatus influxus.* Cf. *S. contra Gent.* III, c. 65). Hay que consignar, no obstante, que *continuatio* no es la sucesión de actos siempre nuevos, como tampoco la continuidad de la línea representa la suma de los puntos. Ambas se podrían entender como la realidad resultante del sumar los elementos temporales a los componentes espaciales: línea = punto + movimiento; conservación del mundo = creación + historia del ser. Debiendo observar al respecto que tanto la conservación del mundo como su creación por Dios están determinadas esencialmente por el misterio del *ex nihilo,* «de la nada»; teológicamente, pues, hay que entender la creación del mundo al igual que su conservación sólo como un acto transcendente, como un acto que tiene su puesto entre el Dios transcendente al mundo y el propio mundo esencial y absolutamente distinto de ese Dios; un acto que existe y se realiza entre el Dios suprahistórico y el mundo histórico. Todos los cambios naturales que acontecen en las cosas mundanas hasta la misma descomposición atómica realizada por el hombre, y la consiguiente formación de nuevos ele-

mentos y materiales permanecen dentro del espacio terrestre; son, por lo mismo, esencialmente distintos de ese acto transcendente de la conservación del mundo por Dios, ni pueden rozar ese acto, aunque todos ellos suponen dicho acto divino.

d) Desde esta comprensión de la creación y conservación mundanas hay que ver también todo cuanto la fe cristiana expresa mediante el concepto «transformación» *(conversio, consecratio).* El contenido objetivo se encuentra por vez primera en la transfiguración de Cristo, especialmente después de resucitado (cf. glorificación, Jn 13,31s: δόξασις; exaltación, Jn 3,14; 8,28 ὕψωσις; transfiguración: Mc 9,3: μεταμόρφωσις), como elemento de revelación, y después en la afirmación bíblica de lo nuevo (καινόν) en la consumación escatológica, y desde luego tanto como realidad de gracia (un hombre nuevo: Ef 2,15; 4,24) como en lo que se dice sobre la nueva creación (2Cor 5,17), que encuentra su expresión cósmica en el discurso sobre «los cielos nuevos y la tierra nueva» (Is 66,22; Ap 21,1). Las palabras del Señor en el Apocalipsis: «He aquí que todo lo hago nuevo» (Ap 21,5; cf Is 43,19), corresponden a la primera palabra de la Escritura: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gén 1,1). Esta nueva creación no se funda sobre la aniquilación de la vieja tierra, sino que se presenta como una transformación al modo que en el gran poema historicosalvífico nos lo encontramos siempre en el «acontecimiento eucarístico del santo sacrificio de la misa», que al principio se interpretó — como en la gran defensa del Tridentino — simplemente con el misterio de la encarnación de Cristo (= «Y la Palabra se hizo carne» = Jn 1,14; CTD VI, 215ss). El misterio de la creación como el de la encarnación encuentra su correspondencia en la frase de san Pablo sobre el final de los tiempos: «y cuando se le hayan sometido todas las cosas, entonces [también] se someterá el mismo Hijo al que se lo sometió todo, para que Dios sea todo en todos» (1Cor 15,28).

Desde aquí vuelve a entenderse que también la sentencia sobre la creación del mundo al principio revela un misterio absoluto: el misterio de la distancia absoluta entre creador y criatura, distancia que, sin embargo, fue superada por la omnipotencia, sabiduría y amor infinitos de Dios al crear, de tal modo que por su

benevolencia gratificante esa distancia ontológica aparece generosamente eliminada de continuo en una comunicación de Dios mismo.

§ 15. *La conservación divina del mundo en el obrar («concursus divinus»)*

O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift «Über das reine Gute», bekannt unter dem Namen «Liber de causis»*, Friburgo de Brisgovia 1882; *Thomae Aquinatis in librum de causis expositio*, ed. C. PERA, P. CARAMELLO, C. MAZZANTINI, Turín 1955; PROCLUS, *The Elements of Theology*, ed. E.R. DODDS, Oxford ²1963; cf. CTD v, 255ss, 290ss; LThK VII (1962) 502s (K. RAHNER).

El tema de la conservación del mundo es todavía más importante para el hombre, si consideramos el acontecer mundano como obra de las criaturas, y especialmente en cuanto obra libre de criaturas libres. Ya antes (§ 13) hemos indicado que, mediante la libre acción de las criaturas libres, surgen, en el mundo objetivo, unos hechos, es decir unas realidades que sólo gracias a los actos de personas libres — esencialmente superiores y mayores que todo cuanto es sólo objetivo — alcanzan esa entidad. Sin embargo toda libertad humana es una libertad propia de un ser creado, una libertad ligada a los supuestos necesarios de todo lo creado, y, por lo mismo, justamente desde la comprensión que el hombre tiene de su propia actividad humana, también el acontecer en el mundo infrahumano se entiende como un acontecer en que la cuestión de la acción del Creador en la acción de su criatura se convierte en problema teológico.

1. a) A la totalidad del mundo lo mismo que a cada una de las cosas particulares le corresponde en la interpretación cristiana el denominador común de criatura. De cuanto hasta ahora queda dicho sobre ese indicador se sigue la afirmación teológica de que la acción de Dios en el obrar de todas las criaturas, o en otras palabras, la influencia del creador en cada una de las operaciones o actos de las criaturas *(influxus dei creatoris in singulas creaturarum operationes)* es: 1) natural *(naturalis,* no sobre-

natural en el sentido de una gracia, cf. CTD v, § 35 y 36), 2) general *(universalis,* en cuanto se extiende a todas las criaturas y a todos sus actos sin excepción), 3) físico *(physicus,* es decir, conforme al ser de la criatura, no mediante una orden o ley), 4) inmediato *(immediatus,* en relación con el acontecer y el obrar, y no simplemente mediante la conservación de las fuerzas criaturales operantes, como pensaba Durando), 5) presente en las operaciones y actos como acontecer y asimismo en los efectos resultantes *(in operationibus et effectibus,* ya que con tales operaciones y actos de las criaturas se constituyen de continuo nuevas realidades, que de otro modo no habrían aparecido).

b) En las afirmaciones que hace la Sagrada Escritura, al expresar este estado de cosas, no se distingue por lo general entre las influencias naturales y sobrenaturales de Dios, entre las morales y las físicas, sino que prevalece la visión de conjunto. Con ello se indica simplemente la singularidad y realidad absoluta del Dios creador frente a su criatura, y en especial frente al hombre, a quien su semejanza divina induce en muchas ocasiones, a través del oscuro misterio del pecado, a la autonomía e independencia, a la *hybris* de la propia divinización. Valgan como ejemplos estas sentencias bíblicas: «Señor, tú nos darás la paz, porque todas nuestras obras las hiciste tú» (Is 26,12). «En él mismo fuimos también agraciados con la herencia, predestinados, según el previo decreto del que lo impulsa conforme a la decisión de su voluntad» (Ef 1,11). «Porque en él somos hechura (suya, de Dios), creados en Cristo Jesús para obras buenas, las que Dios preparó de antemano (προητοίμασεν) para que las practicásemos» (Ef 2,10). «Del cual (Cristo) todo el cuerpo (la Iglesia), bien ajustado y unido mediante todos los ligamentos que lo mantienen, según la acción propia de cada miembro (συναρμολογούμενον καὶ συμβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας) realiza su crecimiento para edificación de sí mismo en amor» (Ef 4,16). «Trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación... pues Dios es el que obra (συνέργων) en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito» (Flp 2,12s). «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me envió no lo atrae» (Jn 6,44). «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo

en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5).

c) Frente al panteísmo, que ignora la diferencia entre creador y criatura, como frente al pelagianismo y al deísmo, que separan a la criatura del creador y así la independizan, los padres han enseñado siempre esta doctrina: «Dios actúa constantemente en aquello que él ha creado» (AGUSTÍN, *De Gen. ad lit.* IV, 12-23: PL 34, 304s).

«El hombre no es un ser de tal naturaleza que, una vez creado, pueda en cierto modo hacer algo bueno por sí mismo, si le abandona aquel que le ha creado. Más bien, todos sus actos buenos han de atribuirse por completo a aquel por quien ha sido creado y por quien llega a ser justo, piadoso, sabio y feliz para siempre. Eso no llega a serlo el hombre para después continuar por su cuenta, como continúa (actuando) después que el médico del cuerpo le ha sanado. El médico corporal obra desde fuera del hombre, ayudando a la naturaleza, la cual obra internamente bajo la acción de Dios, que opera toda salud por la doble obra de su providencia... El hombre no debe, pues, acudir a Dios para, una vez justificado por él, separarse, sino para ser siempre justificado por él. Pues, justamente al no separarse, Dios le justifica, ilumina y hace feliz con su presencia, ya que Dios obra, protege y ejerce su señorío sobre quien se le somete en obediencia (la acción de Dios no es como la obra del labrador que está presente en el campo con la faena realizada, aunque personalmente se aleje del mismo; se asemeja más bien a la acción de la luz que sólo ilumina el aire con su presencia)... El llegar a ser y el ser consumados se lo debemos siempre a él *(semper ab illo fieri, semperque perfici debemus)*, uniéndonos a él *(inhaerentes ei)* y persistiendo en esa unión» (como pruebas aduce Ef 2,8-10 y Flp 2,12s; AGUSTÍN, ibid. VIII, c. 12, n. 25-27: PL 34,382s).

En la escolástica medieval este hecho se explica de un modo más platónico, mediante la afirmación de que el ser creado es un *esse participatum*, un ser por participación que, justo por su condición de contingente y casual (no necesario), formulado en un lenguaje aristotélico, tiene necesidad de ser siempre conservado por el Dios creador en el ser y en el obrar (cf. § 14,2*a*).

2. El cómo de la cooperación entre el Dios creador y la criatura es un misterio absoluto, como lo es la creación misma. El pensamiento teológico ha intentado desvelar ese misterio reflexionando sobre la cooperación de distintas causas; reflexiones en las que no sólo se hace patente la hondura espiritual de la metafísica medieval, sino también la hondura de la fe que la sostenía.

a) Lo que hoy fácilmente se pasa por alto, dada la autonomía de las diferentes disciplinas científicas, con el sistema científico poco diferenciado de la edad media, aún no se había meditado y analizado suficientemente al estudiar la pluralidad de lo que se denomina causa y al intentar una mejor explicación de los distintos tipos de causa tanto en su singularidad como en sus coincidencias, mediante una visión panorámica de las diferentes relaciones causales. Sobre el fundamento aristotélico de las cuatro causas conocidas y de las dos parejas primordiales (cf. *Met.* V, 2: 1013*a*-1014*a; Phys.* II, 3: 194*b*-195*b*), se establecieron ante todo: 1) la causa eficiente y operativa y la causa final en sus relaciones mutuas (doctrina de la mecánica: teoría del ímpetu); 2) las causas material y formal en sus mutuas relaciones (doctrina de la obra artística en la actividad material [escultor] e ideal [literato] del hombre. 3) Durante la edad media la doctrina, sobre todo, de la revelación y de los sacramentos llevó a reflexiones profundas sobre la causa instrumental, que media entre las cuatro causas mencionadas y en las cuatro participa, aunque por su posibilidad intrínseca de superar esos cuatro tipos de causa apunta ya a un poder ordenador personal (repetidas veces se cita Is 10, 13-15, primer texto que explica claramente la cooperación entre Dios y el hombre mediante los ejemplos primitivos del empleo humano de la sierra o del pico). 4) En esa época aparece como pareja causal del tipo particularísimo el «principio masculino y femenino» en el acontecer unitario de la generación (tampoco la interpretación moderna de ese acontecimiento puede desvelar el misterio). 5) Los diferentes esquemas sobre las relaciones causales, tal como quedan expuestos hasta ahora, tienen una aplicación particularísima en las cuestiones de cómo se produce el conocimiento, el querer o el obrar humano; las diferentes escuelas (de

modo particular la dominicana de tendencia aristotélica, y la franciscana más en la línea de san Agustín) se distinguen precisamente en recurrir más a los binomios de causas objetivas del aristotelismo o a la pareja biológica. A través de todo ello se ha visto y se ha establecido cada vez con mayor claridad la profunda distinción entre la posibilitación del conocimiento y la realización y motivación del acto humano.

Mas todas estas reflexiones sólo comprendían las causas y parejas causales que pertenecen al mundo experimental humano. De cara a las relaciones de Dios con el mundo y del hombre con Dios las formas de causalidad aquí estudiadas y analizadas eran insuficientes; más aún, inadecuadas.

b) Para una afirmación sobre unas relaciones de causalidad entre Dios y el hombre se abría una posibilidad nueva por el hecho de que ya ARISTÓTELES habló en distintos pasajes de una causa primera (πρώτη αἰτία, *De generat. et corrupt.* I,7: 324*a*27) e incluso montó su doctrina metafísica del conocimiento sobre el supuesto de que para conocer la esencia de una cosa había que conocer antes las causas primeras, los primeros principios y sus elementos primordiales (αἰτίαι, ἀρχαιστοιχεῖα: *Phys.* II, 3: 194*b*.20; I,1: 184*a*13; *Metaphys.* III,1: 1003*a*31). Como se ve, la causa primera indica aquí algo que va más allá de los tipos de causas antes mencionadas de nuestro mundo experimental. Se investigan los fundamentos y elementos primarios que están más allá de la experiencia. El neoplatónico Proclo († 485) da un paso adelante cuando, en su Στοιχειῶσις θεολογική, enseña que todo cuanto existe debe proceder de una sola causa primera, pues se ha de excluir un intercambio entre causa y efecto, como una especie de retroceso hasta el infinito en la serie causal. Para todo lo real esa causa primera, ese primer principio, es el «bien» (cf. *Prop.* 11 y 12). A ese primer ser y principio originario contrapone como realidad secundaria a todos los demás seres y dice: «Todo cuanto producen los seres secundarios lo producen en medida superior las realidades primeras y más eficaces, de las que procede el mismo ser secundario» *(Prop.* 56).

Lo que aquí se expresa todavía bajo una interpretación neoplatónica del ser, encontró una importante profundización teoló-

gica en el islam. En su *Theologia Aristotelis,* elaborada sobre el pensamiento de PLOTINO *(Enn.* IV-VI), Alkindi († 873) expone unas ideas que desarrollará la Escuela de Alfarabí († 950) y que, finalmente, hallarán un eco resonante hacia 1150 con el *Liber de causis* (compilación del homónimo de Proclo). No está claro si el autor de esa obra es el judío español Daud († hacia 1180) o el arcediano de Segovia, Domingo Gundisalvo (hacia 1150-1180). Como quiera que sea, ya antes de 1187 Gerardo de Cremona tradujo la obra al latín. La utiliza Alano de Lille († 1202) y ALEJANDRO DE HALES la cita en su *Glossa in IV libros Sententiarum* (redactada por los años 1223-27: II,37); ALBERTO MAGNO la explota abundantemente en su obra *De causis et processu universitatis* (II, tract. I, c. 1) y observa que el judío David ha compilado el libro con sentencias de Aristóteles, Avicena, Algazel y Alfarabí. Finalmente, TOMÁS DE AQUINO, que desde 1268 contaba también con la versión latina de la *Elementatio theologica* de PROCLO, debida a GUILLERMO DE MOERBEKE, escribió hacia 1270 un extenso comentario al *Liber de causis.* Ya en la primera de sus 22 tesis enseña el mencionado libro: «Toda causa primera ejerce sobre lo causado por ella una influencia mayor que todas las causas segundas juntas; si todas las causas segundas sacan su fuerza operativa de la cosa, la causa primera universal no saca la suya de ahí. La razón de esto se debe a que la causa primera universal opera en aquello en que opera la causa segunda antes de que ésta ejerza su actividad.» Doctrina que Tomás de Aquino compendia en su comentario con estas palabras: «La tesis tiene, por consiguiente, un triple sentido: primero, que la causa primera ejerce sobre el efecto una influencia mayor que la causa segunda; el segundo sentido es que la influencia de la causa primera sólo desaparece después que el efecto; y el tercero es que esa influencia le precede» (coment. n. 14). Expresamente advierte al respecto que tal afirmación vale para las causas *per se ordinatis,* no para las *per accidens ordinatis,* demostrando la verdad de esos asertos mediante las cuatro causas aristotélicas y las dos parejas causales.

El mismo concepto de causa lo expone así el *Liber de causis:* «Si, pues, la causa segunda, que sigue a lo causado, opera, su

acción no queda excluida por la causa primera que está sobre la causa segunda. Y cuando la causa segunda está separada de lo causado, que la sigue, ese causado no elimina la causa primera, que está por encima de la causa segunda, de la cual también es causa» *(Prop.* 1, n. 4 y 5). En consecuencia, lo producido por la causa segunda sólo se constituye por la fuerza de la causa primera *(non fit igitur causatum causae secundae, nisi per virtutem causae primae).* Esto significa que cuando una causa segunda produce una cosa, sobre esa misma cosa opera la causa primera *(influit causa prima),* que está sobre aquélla, y ello en razón de su particular fuerza operativa *(de virtute sua,* ibid. n. 16 y 17).

c) De acuerdo con las fuentes aquí aducidas, este razonamiento sobre las causas primera y segunda indica que no se trata de un orden causal físico, sino metafísico, y que la causa primera ha de entenderse como una causa transcendente. Pero es difícil decidir cómo se distingue el discurso neoplatónico sobre la causa primera y segunda del lenguaje judío, islámico y cristiano sobre el mismo tema. Lo importante, sin embargo, es que con esa manera de hablar se ha introducido la idea de causalidad en aquello que primitiva y bíblicamente en general no se podía aún expresar mediante la idea de causa, a saber: en las relaciones del Dios creador con la creación. Si a partir del *Liber de causis* la teología opone a Dios como causa primera a todas las causas inframundanas como causas segundas, ello no pasa de ser una manera de hablar de la teología que, como cualquier otra ciencia mediante unos conceptos técnicos, y dentro del marco de sus posibilidades objetivas y metodológicas, pretende exponer algo en una forma en que aún no se hacía. Para la teología esto significa aclarar con conceptos una cuestión de fe, sin que desde luego el misterio de fe, propiamente dicho desaparezca. Sin embargo la tensión entre misterio de fe e inteligencia de la fe es un elemento fundamental de toda teología auténtica; como toda la fe cristiana vive de iluminar el misterio de Dios al pensamiento humano y de preservar el misterio divino en el pensamiento humano. El lenguaje de la transcendencia sólo quiere exponer claramente esa tensión y superarla.

3. Pero ¿qué significa ese lenguaje sobre la causa primera y las causas segundas para el tema aquí planteado, que es la conservación del mundo en el obrar por parte de Dios?

a) Ante todo con ello no se pretende otra cosa que aplicar al acontecer y al obrar en el mundo lo que ya queda dicho acerca de las relaciones entre el creador y la criatura. También aquí hay que decir que cuanto mejor el cristiano moderno entiende esa verdad, gracias a su visión nueva de la realidad mundana, tanto más grandiosa y más realista para su pensamiento se hace la *imagen de Dios,* y tanto más hondos y eficaces llegan a ser sus sentimientos de respeto y responsabilidad frente a la *realidad mundana.* No sólo en el ser, también en el obrar del mundo «Dios le está más íntimo de lo que el mundo pueda estarlo a sí mismo.» Esa intimidad es sin duda una interioridad transcendente, no una interioridad en sentido inmanentista, que pertenece al mundo de la pura experiencia. La cuestión fundamental que aquí se plantea es ésta: ¿Cómo hay que ver las relaciones de la causa primera con la causa segunda de cara al efecto, a lo operado? ¿Qué parte tiene en su producto la causa primera y cuál es la parte de la causa segunda? Ahora bien, la obra, la realización del hombre ¿es una realización *suya* o es una realización de Dios? ¿En qué sentido es verdad una cosa y otra?

Atribuir en exclusiva al hombre todo el obrar y todo el efecto producido, equivale a ver el mundo, y especialmente el mundo del hombre, con ojos deístas o pelagianos (cf. LthK III [1959] 195-199: *Deismus,* de J.Th. ENGERT). Querer ver la acción del hombre sólo como efecto o prolongación del obrar divino, sería explicar esa acción al mundo ocasionalista (cf. LThK VII [1962] 1123-1125: *Okkasionalismus,* de J. LATOUR). La respuesta cristiana a la cuestión aquí planteada sólo puede ser ésta: el efecto de la acción y obrar de las realidades mundanas, y en particular del hombre, no puede dividirse ni cuantitativa ni cualitativamente (en la acepción natural) entre un obrar terreno o humano y otro divino. El efecto completo es más bien de ambas causas simultáneamente, de tal forma que la causa primera y la causa segunda universal, o las distintas causas segundas son siempre, cada una a su modo, *causa total del efecto total.* Todo cuanto hay de

perfección ontológica en el efecto es a la vez de la causa primera y de la causa segunda, de acuerdo con la importancia de esas causas, esencialmente distintas, para el ser del efecto, en sí polifacético. A la complejidad del ser corresponde la complejidad de la causalidad. Pero esa complejidad no es sólo aquí, como en la causa instrumental, una complejidad intramundana, ni tampoco ha de explicarse únicamente por elementos apriorísticos o aposteriorísticos como en el proceso cogniscitivo humano; es más bien una complejidad que se caracteriza por la relación y coordinación íntimas del obrar transcendente del Dios creador con el obrar intramundano de las realidades creadas (hasta adentrarse en el libre obrar de la persona humana). Sólo con esta interpretación teológica quedan salvaguardadas las adecuadas relaciones entre fe y conocimiento, tanto en el pensar como en lo pensado.

b) La verdad del obrar de Dios como causa primera en el obrar de las criaturas como causas segundas vuelve a hacerse problemática, cuando se consideran las *deficiencias y el mal en la creación,* y sobre todo cuando se tiene en cuenta el pecado.

Aquí es de capital importancia consignar ante todo que el mal *(malum)* como el pecado *(peccatum),* en cuanto acontecer terreno o acto humano, son también realidades complejas. El mal no es sólo una realidad ontológica en el mundo creado, es más bien una «realidad ontológica deficiente», y sólo en cuanto tal puede designarse como mala. De igual modo el pecado es un acto humano que falsea o malogra el sentido ontológico de ese acto.

Partiendo de esta determinación del mal y del pecado, y por lo que respecta a la cuestión aquí planteada de la cooperación entre causa primera y causa segunda, hay que decir: mal y pecado, como efectos completos intramundanos, derivan simultánea y totalmente de ambas causas; sin embargo el defecto determinante de esas realidades hay que atribuirlo siempre a la causa segunda en su totalidad o a una de las causas segundas. El movimiento de la causa primera se inserta en el movimiento de la causa segunda, conforme a la manera de obrar de ésta última *(secundum modum recipientis,* como subraya una y otra vez el *Liber de causis:* §§ 9.13 y 19, edic. O. BARDENHEWER, Friburgo

de Brisgovia 1882). Así, por ejemplo, se puede decir que el hecho de que el hombre cojee al caminar no procede del alma del hombre donde tiene su origen el movimiento ambulatorio, sino que se debe más bien a un defecto de la pierna (nervios, músculos, huesos): es decir, se debe a alguna causa segunda. De este modo, la alta teología llega a la formulación: *Actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo;* el «pecado» como realidad intramundana procede de Dios, mas no se le puede atribuir la pecaminosidad del pecado (TOMÁS DE AQUINO, *De malo,* q. 3, a. 2; BUENAVENTURA, *Sent.* II, d. 37, a 1, q. 1 ad 5). De nuevo se echa de ver que la afirmación es inteligible y válida sólo en una consideración metafísica de la causa primaria y de la causa secunda, que sabe de la transcendencia de aquélla. En un lenguaje puramente racional y fisicohistórico la afirmación pierde su validez. Las relaciones adecuadas entre fe y conocimiento sólo se salvaguardan con la inteligencia metafísica de las relaciones entre causa primera y causa segunda; el pecado es una verdad de fe, no una cuestión de simple conocimiento, que al máximo puede hablar de error o fallo, de desgracia o equivocación.

c) Hubo un tiempo en que la problemática de la colaboración entre Dios y el hombre, como causas primera y segunda, alcanzó unos caracteres apremiantes y precisos en las cuestiones sobre *la desgracia.* El tema quedó ya expuesto en CTD v, §§ 46 y 47; baste trazar aquí sus líneas fundamentales. Así como en la doctrina revelada sobre el hombre aparecen ya acopladas las dos afirmaciones básicas sobre el hombre como criatura («¿Qué tienes tú que no lo hayas recibido?», 1Cor 4,7) y sobre el hombre como imagen de Dios (Gén 1,26ss: debe dominar todo el mundo creado), así también se superponen las afirmaciones que atribuyen al hombre la plena responsabilidad de sus actos y aquellas otras que presentan su total dependencia, incluso en el obrar, respecto de Dios (véase lo dicho en 1*b*). Pues bien, según que la teología estudie y responda a estas cuestiones con una mentalidad objetiva (neoplatónica) o con una concepción más personal (escotista o nominalista), se perfila un distinto esquema mental. Siguiendo a santo Tomás, y aprovechando determinados elementos escotistas (como ha demostrado H. Schwamm), Do-

MINGO BÁÑEZ, O.P. († 1604), fundó el que se ha llamado tomismo, el cual con un pensamiento objetivo preestablece el obrar divino al obrar humano en una *praemotio physica* (entendida en sentido metafísico), sin llegar por ello a un ocasionalismo. LUIS DE MOLINA, S. I. († 1600), por el contrario, ha entendido tanto el obrar divino como el humano de una manera más personal, y afirma un *concursus divinus* en la cooperación de lo divino y lo humano para establecer después con la *scientia media divina* — que está entre la *scientia visionis* que abarca lo real y la *scientia simplicis intelligentiae,* que versa sobre lo irreal — la causalidad primera de Dios frente a todas las concausas segundas del hombre. GREGORIO DE VALENCIA, S. I. († 1603), ha intentado una solución más psicológica mediante la espontánea *accommodatio liberatis hominis* a la gracia de Dios, y ALFONSO DE LIGORIO († 1787) buscó más tarde una solución práctica mediante una consideración actualística histórica tanto del obrar divino como del humano. La *Congregatio de auxiliis gratiae,* instituida por la Iglesia no consiguió coordinar las distintas opiniones en diez años de actividad (1597-1607). Una solución del problema ni siquiera puede estar aquí en eliminar la polaridad entre causa primera y causa segunda; esa polaridad más bien hay que aceptarla en toda su polivalencia tanto ontológica como noseológica. Sigue, pues, siendo válida esta respuesta: *Tota operatio (totalitate causae primae) est a deo, et tota operatio (totalitate causae secundae) est a libero arbitrio.*

d) Para comprender los problemas aquí planteados podríamos referirnos brevemente a la imagen analógica de la comprensión musical, que no solamente puede mostrar la variedad y pluralidad de los elementos causales la profunda diversidad (que en el ámbito terreno habría que calificar de esencial) de tales elementos. A Dios se deben aquellas realidades misteriosas de la creación que sustentan objetivamente la música: tono (número o frecuencia de vibraciones), intervalo (relación de esas frecuencias de vibraciones) y ritmo (sucesión de los tonos en el espacio y el tiempo). Y sin embargo, todo esto que se da en el mundo tiene que establecerlo y concebirlo el hombre. De Dios es el aire que sustenta el tono, el oído que lo percibe y el alma que

lo entiende. Pero el hombre tiene que hacer vibrar el tono y aplicar a esos sonidos su oído corporal y espiritual. De Dios es la aptitud musical, pero el hombre ha de emplearla y formarla. Dios ha dado al hombre la capacidad de crear instrumentos musicales conforme a las posibilidades y leyes de la naturaleza, y le ha dado el espíritu que puede encontrar y realizar de continuo las leyes de la música y la riquieza de sus valores.

Donde el pensamiento natural habla de la riqueza y profundidad de las aptitudes humanas, el pensamiento cristiano hablará de «dotes», que son gracia divina y tarea humana. Un pensamiento secularizado atribuirá esos dones a la naturaleza (tal como ésta se entendía en la época goethiana de la ilustración). La concepción cristiana del mundo sólo puede entender todo esto desde el Dios creador quien, como realidad personal que es, está por delante y por encima de cuanto se llama naturaleza, al igual que el hombre por ser persona con fuerza creativa se alza sobre cuanto le viene dado como naturaleza y sobre cuanto él establece como cultura.

Así, pues, el razonamiento sobre Dios y la criatura como causa primera y causa segunda se muestra como la comprensión profunda de lo que en la visión liberal y secularizada de la ilustración aparece contrapuesto como naturaleza y hombre. Lo decisivo es que en esta contraposición secularizada el hombre puede engañarse, en cuanto aparentemente se somete a la naturaleza superior, a la que de manera consciente y autónoma siempre lucha por dominar, mientras que la imagen cristiana del mundo tiene continuamente que reconocer, negar y dominar cualquier autonomía introducida posteriormente (cosa que ha sido siempre la tentación del hombre) en la concepción del mundo afincada en el pensamiento creyente. Cuanto más poderoso llega a ser el hombre en su obra cultural, tanto más esencial será la valiosidad de la imagen creyente del mundo, si es que el hombre, engañándose a sí mismo con la visión secularizada del universo no ha de entregarse a una fatídica suficiencia frente al mundo, con la que destruye justamente la naturaleza de la que debe vivir en principio como parte que es de la misma.

Tampoco hay que silenciar aquí, desde luego, que también

una concepción cristiana del mundo, forjada por un pensamiento alicorto, puede degenerar en una ideología que destruya asimismo el campo natural de la existencia humana, como pueden demostrarlo algunos abusos de finales de la edad media (inquisición, quema de brujas, etc.).

SECCIÓN TERCERA

CONSECUENCIAS DE LA DOCTRINA GENERAL SOBRE LA CREACIÓN

J.M. VERWEYEN, *Welt und Welten. Grundlegung einer Weltanschuung*, Breslau 1936; Los volúmenes colectivos *Wissen im Überblick:* vol. I *Die Natur* (vida, hombre, historia universal, sociedad moderna, técnica, arte, literatura), Friburgo de Brisgovia 1968ss; LThK X (1965) 1027-1029, *Weltanschauung* (G. SÖHNGEN); SacrM II ([2]1976) *Creación* (P. SMULDERS); IV (1973) *Mundo, concepción del* (M. REDING), *Mundo, imagen del* (J. MEURERS).

Dentro del marco del conjunto aquí sólo cabe hacer algunas anotaciones al tema capital de las consecuencias de la doctrina general sobre la creación; pero no deben subestimarse dada la transcendencia del tema. Lo que vale para todas las afirmaciones teológicas tiene singular importancia referido a la doctrina de la creación: las verdades aquí expuestas nunca pueden ser pura teoría, sino que siempre son a la vez verdades prácticas, ya que al tratarse de afirmaciones sobre el ser en su totalidad incluyen también valoraciones y exigencias éticas (a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con las afirmaciones puramente científicas o matemáticas). No obstante, y como en cualquier otra ciencia, hay que prestar especial atención desde el comienzo al problema del lenguaje conceptual adecuado al tema en cuestión. Vamos a presentar brevemente algunos términos técnicos importantes, como introducción a las reflexiones que seguirán.

Lo que hasta ahora, y partiendo de distintas posiciones, hemos considerado como creación de Dios, se denomina simplemente mundo en nuestra visión humana.

a) Como incidentalmente y repetidas veces se ha indicado ya,

mundo significa el universo en la comprensión del hombre, único capaz de llegar a esa comprensión del universo. En esa palabra se compendia lo que el pensamiento griego llamó *kosmos* (= universo ordenado), el pensamiento romano designó como *universum* (todas las cosas regidas por la fuerza y el derecho) y el pensamiento cristiano calificó de *saeculum* (traducción de αἰών, «edad humana», «generación»).

b) Este concepto general de mundo está sostenido ante todo por lo que desde el romanticismo se ha venido llamando *Weltanschauung*. Mundo es aquí la designación de un todo, en que se estudia y considera la estructura y finalidad del todo, así como el valor y la importancia de lo particular dentro de ese conjunto, no sólo desde la experiencia del hombre y desde su saber, sino también desde su fantasía inquisitiva, su pensamiento raciocinante, sus deseos más íntimos y sus ambiciosos planes. En esa *Weltanschauung* el mundo aparece como una interpretación originaria del fenómeno mundano por el hombre.

c) Lo que nosotros llamamos *imagen del mundo* representa un paso adelante. Significa una forma de interpretación mundana elaborada con conceptos y métodos científicos, con la que el hombre cobra conciencia y rinde cuentas abiertamente. Lo decisivo es que tal imagen del mundo todavía intenta, por principio, abarcar la totalidad del mundo.

d) En cambio, la auténtica *comprensión del mundo* en sentido científico se limita a lo que hasta el momento se ha podido experimentar y formular realmente con métodos y conceptos científicos dentro del conjunto mundano. Aquí, pues, ya no se tiende propiamente a una comprensión del todo, que siempre es más que la suma de las partes.

e) Esta comprensión científica del mundo, que comporta asimismo una experimentación científica, debe completarse con una *utilización y configuración del mundo,* ya que se habla del mundo como un mundo cultural humano; es decir, el mundo que se extrae precisamente como cultura humana de la naturaleza preyacente. A este propósito hay que hacer constar que el mundo cultural está en crecimiento constante, mientras que la naturaleza se reduce cada vez más por obra de ese mundo cultural hu-

mano. A estas alturas el hombre vive más de lo que él mismo ha hecho de la naturaleza que de cuanto esa naturaleza le ofrece espontáneamente.

Frente a esta polifacética interpretación del mundo se alza la cuestión de cuáles son las consecuencias que para ese mundo así entendido se siguen de cuanto afirman la revelación y la fe, pues tanto en el conjunto como en cada una de las piezas de ese mundo hay que poner el coeficiente de creado. ¿Qué hace de ese mundo el coeficiente creado y que consecuencias se deducen de ahí para nuestra vida humana y cristiana?

§ 16. *Consecuencias que se derivan de la idea de creación y de la fe para nuestra concepción y configuración cristiana del mundo*

CH. DAWSON, *Los orígenes de Europa,* Madrid 1945; J. MARITAIN, *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad,* Universidad de Verano, Santander 1935; TH.ST. GREGORY, *Das unvollendete Universum,* Einsiedeln 1938; F. DESSAUER, *Begegnung zwischen Naturwissenschaft und Theologie,* Düsseldorf 1952; K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit,* Berlín 1931; W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt,* Pfullingen 1972; H. MYNAREK, *Der Mensch - Sinnziel der Weltentwicklung,* Paderborn 1967; F.W. FABER, *El Creador y la criatura o las maravillas del amor divino,* Madrid [4]1929; A.H. ANDRÉ, *Wunderbare Wirklichkeit. Majestät des Seins,* Salzburgo 1955; G. THILS, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten,* Salzburgo 1955; GUL 35 (1962) cuad. 3, ibid. 234s; M. MEAD, *Hope and Survival,* Nueva York 1972; W. HOCHKEPPEL, *Modelle des gegenwärtigen Zeitalters,* Munich 1973; véase además la bibliografía sobre el reflejo de la Trinidad en el mundo, § 7.

1. *Los contrastes y lo que hay de común.* Si hemos de hablar aquí de las importantísimas consecuencias que para nuestra idea y configuración del mundo se siguen de la doctrina de la creación en general, hay que empezar por referirnos a un elemento de la metafísica clásica del mundo antiguo y de la edad media cristiana, así como al idealismo alemán, en el cual se recoge de una manera básica lo que luego va a desarrollarse desde la idea de la creación y desde la fe: la unidad en lo opuesto.

a) Doquiera se contempla el mundo como gran conjunto envolvente al que el hombre está ligado como una constante finalidad de sentido, tiene efecto un conocimiento humano al modo de un proceso impulsado y mantenido en marcha por los contrarios, que se experimentan y acogen cual unidad de tensión polar. Esos contrarios, sin embargo, sólo aparecen como tensiones polares porque se les sobrepone un principio vinculante de unidad. Así, ya los pitagóricos enumeraron hasta diez parejas antitéticas de ese tipo contraponiéndolas al superior principio unitario del número (cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* I,5: 968*a*). Platón y Aristóteles elevaron esa doctrina a la categoría de auténtica ciencia filosófica por la manera singular con que ligaron la teoría del conocimiento con la doctrina del ser (cf. los numerosos pasajes sobre ἐναντίον = contrapuesto, con ayuda de las concordancias a las obras de ambos pensadores).

Lo que en Heraclito aparece todavía de una manera simplificada como «ley de la evolución de todo ser por su contrario» (cf. PSEUDO-ARISTÓTELES, *De mundo* V: 396*b*7.20), donde el principio unitario se ve en el positivo «infinito» (ἄπειρον), encuentra ya en Zenón de Elea (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vitae* VIII,57), y especialmente en PLATÓN, su desarrollo como arte de la dialéctica (cf. *Repúb.* VI,21; VII,14: 511*b*.533*c*ss; cf. al respecto R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten,* Maguncia 1925; K. WUCHERER-HULDENFELD, *Die Gegensatzphilosophie Romano Guardinis in ihren Grundlagen und Folgerungen,* Viena 1968). Nicolás de Cusa hablará más tarde de una *coincidentia oppositorum* (cf. HWP I [1971] 1022s; D. MALSUKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt,* Berlín 1937).

b) Como todo pensamiento raciocinante se caracteriza por la comunidad superior entre la proposición mayor y la menor, así cualquier polaridad en la comprensión del ser y toda dialéctica en el proceso pensante se alimenta del común concepto central situado por encima. Con ello se concilian no solo la parte y el todo (que siempre es más que la suma de las partes: neoplatonismo), el ser y el devenir (problema de los eleatas), sino también cosa y persona, experiencia y pensamiento, que desembocan en la unidad superior. Con ello queda asimismo tendido el puen-

te para aquellas actividades fundamentales del hombre en este su mundo que deben contribuir a la comprensión del todo y no a perderlo, como son el conocimiento existencial, intelectual y de enfoque óntico, el conocer, querer, actuar, creer, saber y obrar.

c) El camino del conocimiento particular a la comprensión del todo, a la comprensión de lo particular en el conjunto y del conjunto en lo particular (cf. el estudio *Das Ganze im Fragment* de H.U. VON BALTHASAR), se establece en la vinculación entre el proceso intelectivo diferencial y el integral, y la unidad y totalidad se comprende en la concepción ontológica de la antigüedad y en el concepto de sustancia de la edad media, en la mentalidad dialéctica de los modernos, en la fórmula que en lo esencial expresa unidades funcionales de relación. Cuando no se ven suficientemente la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad, surgen aquellas actitudes fundamentales que representan la primera fuente de errores en la intelección del todo mundial: el dualismo (que ya no ve de modo adecuado la unidad: cf. LThK III [1959] 582-589) y el monismo (que ignora la pluralidad en la unidad: cf. LThK VII [1962] 553-555). Platón y el neoplatonismo superan esas posturas deficientes mediante su doctrina de la «participación» (μέθεξις); en su sistema conceptual Aristóteles elaboró al respecto la idea de relación (πρός τι). El moderno pensamiento funcional ya no media entre lo individual y el todo, sino que actúa sólo sobre el todo experimental, que ha de tomarse como suma de las partes. El pensamiento funcional conduce fácilmente a un relativismo, que el antiguo pensamiento metafísico supo evitar bien.

2. *El universo incompleto: las lagunas en el conjunto natural.* Tan pronto como incluimos la imagen revelada del mundo en nuestra consideración del universo natural, la problemática que hemos señalado en la imagen filosófica del mundo se renueva y hace más profunda. Lo que ya el neoplatonismo había establecido como punto filosófico de partida para lo transcendente real, mediante la introducción de lo metanoético (¿verdad de fe?) y lo metaóntico (¿realidad divina?: E. PRZYWARA, *Analogia entis),* se eleva a un nuevo plano con la idea de creación y la compren-

sión, que en ella se funda, de Dios y del mundo como creador y como criatura, junto con las relaciones consiguientes entre ambos. Esto se deja sentir de manera decisiva en el propio terreno gnoseológico (conocimiento de lo creído), según puede demostrarlo una mirada a los órdenes básicos particulares. Los órdenes naturales de la filosofía quedan siempre superados y transcendidos por la revelación que los eleva a un plano superior, en el que aparecen en una nueva forma de filosofía a la sombra de Dios. La metafísica humano-filosófica se convierte en una metafísica que podríamos denominar creatural-teológica, aunque entendiendo aquí todavía el adjetivo «teológica» en el sentido de una teología natural.

a) El *orden teleológico* desde el pensamiento objetivo: a medida que desde el helenismo la verdad revelada se enmarca en un sistema conceptual, ganan en vigencia el pensamiento de los grados del ser (platónico) y la idea de finalidad (aristotélica), mientras que el neoplatonismo como tentativa complicada de una fusión de ambas tendencia filosóficas se va convirtiendo, cada vez más, en el decisivo esquema mental de la teología. Ya en el judaísmo tardío se echa de ver esto claramente; pero más aún en la teología del islam, en la que sin embargo no aparecen los seres espirituales puros, los ángeles, como mediadores entre Dios y el mundo, que debían propiciar tanto la creación como la revelación de Dios en el mundo corpóreo-espiritual de los hombres y el mundo corpóreo e infrahumano. Este esquema de comprensión del mundo no cristiana respondía a la neoplatónica división del mundo en los cuatro estratos siguientes: unidad divina, inteligencias (espíritus puros), almas (vida) y mundo corporal. Ya en su *Comentario a las Sentencias* (1254: II, d. 18, q. 2, a. 2) arremetía explícitamente TOMÁS DE AQUINO contra la doctrina del *Liber de causis* (prop. 3 y 5), en que encontraba el propiciamiento de la creación y del obrar del alma humana por intervención de los ángeles, y en la obra *De potentia* (1268: q. 3, a. 4, ad 10*c)* escribe: «Algunos filósofos defendieron la opinión de que Dios había creado las criaturas inferiores por intermedio de las superiores, según puede leerse en el *Liber de causis,* en la metafísica de AVICENA (IX *c*,4; cf. *De intelligentiis* c. 4, d. 3) y en Algazel.»

Así las cosas, es evidente que la revelación bíblica presenta en lugar del continuo emanatista del neoplatonismo, la oposición absoluta y tajante entre el Dios creador y el universo creado por él, universo que tiene su propio centro en el hombre corpóreo-espiritual, como fin y sentido de la creación. De ahí que tampoco el mal sea una determinación característica del mundo material, como en Platón, sino más bien un acto del hombre corpóreo-espiritual, y la redención se realiza por la encarnación de Dios (Jn 1,14; Heb 1,2-2,18), y no por intervención de ningún ángel. Cristo, el Dios hombre, es también por eso el centro de la creación (Col 1,13-23), y no lo es ningún mundo angélico (cf. Heb 1,4-14). En Cristo es redimido el hombre corpóreo-espiritual como centro del cosmos; la revelación no habla para nada de una redención de los espíritus puros, de los ángeles. El misterio de pecado y libertad no se resuelve con un sistema mundano, entendido como una superposición de estratos ontológicos; las lagunas de ese ser, abiertas por el pecado y la libertad, más bien han de llenarse exclusivamente con la creación y la redención.

Aquí se evidencia una vez más la problemática del sistema cerrado de Teilhard: el cosmos de la revelación histórico-salvífica es un cosmos abierto, un universo incompleto, en el que por lo mismo aparecen pecado y redención, necesidad y libertad, gracia y obras humanas como elementos de la historia cósmica, que no significa necesariamente evolución, sino maduración en la cooperación entre Dios y el hombre; con ello el obrar de la causa primera abraza el comienzo y el fin, el don de gracia y el juicio, la creación y la recreación.

b) Esta singular estructura del cosmos cristiano, determinada por la idea de creación, se echa de ver con mayor claridad aún al considerar el *orden intencional* interno del mundo. Intención significa aquí un orden de orientación personal frente a la finalidad objetiva. El sentido del cosmos viene dado por el Dios creador personal *(gloria dei et salus animarum)* y el hombre lo vive como un acuerdo consigo mismo (con su conciencia), además de que ese acuerdo significa para él como criatura un acuerdo con el orden ontológico establecido por el Dios creador. El cumplimiento de ese orden intencional no resulta comprensible en un

sentido idealista, tal como aparece aproximadamente en la imagen deuteronomista del mundo que tiene el Israel antiguo (premio del bueno y castigo del malo, cf. Sal. 1); tampoco, y menos aún, en el sistema teilhardiano de una evolución necesaria hacia el punto Omega; ni en el moderno fracaso existencialista como camino a una madurez transcendente, ni en una interpretación biologista del mundo que en un morir y nacer mecánico sacrifica al individuo en favor de la especie. El ordenamiento intencional cristiano del mundo sólo se comprende como transformación por el misterio de Cristo, por el misterio de la cruz y resurrección, tal como lo ha desarrollado sobre todo san Pablo, por cuanto que está en acción el misterio revelado de creación y libertad, santidad y pecado, gracia y obrar humano.

c) La perspectiva de ese ser abierto, que contempla el sistema cristiano de interpretación del mundo, sólo gana en profundidad con la consideración del *orden ontológico.* Es aquí precisamente donde más presiona la visión neoplatónica del mundo, que como ordenamiento ontológico mundano presenta numerosas conexiones con las tendencias maniqueas. En contra de todo ello la revelación cristiana subraya explícitamente una y otra vez que, por encima de cualquier *ordenamiento de valor óntico del mundo,* al que se llega por el conocimiento y comprobación objetivos, está siempre el *ordenamiento al servicio personal.* «Todo el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado» (cf. Lc 14,11: el primer puesto en el banquete; Lc 18,14: fariseos y publicanos; Lc 22,26: «el mayor entre vosotros hágase el más pequeño, y el que manda como quien sirve»; Mt 20,28: «al igual que el Hijo del hombre ha venido... a servir y a dar su vida»; cf. Jn 13,4ss.15-17: el lavatorio de los pies: un criado no es mayor que su amo, ni el enviado es mayor que quien le envió; cf. ThW II [1935] 264-283: δοῦλος). Con ello el ordenamiento axiológico de los neoplatónicos puede invertirse sin más ni más en el cristianismo, cuando, por ejemplo, el mundo material se encuentra tan alto que puede incluso convertirse en signo salvífico de los sacramentos, hasta llegar al misterio de la transformación eucarística. Por ello el servicio al hombre se equipara abiertamente con el servicio a Dios (cf. Mt 10,42: el vaso de agua a un apóstol

sediento; Mt 25,40.45: «Lo que hicisteis al menor de mis hermanos...»). Estas palabras de Cristo no miran directamente a la humildad personal, sino al ordenamiento cristiano del mundo. En esta concepción cristiana hasta el «salvarse a sí mismo» incluye el supremo «perderse a sí mismo»: «Quien pierde su vida por mi causa, la ganará» (Mt 16,25 y par).

d) Finalmente, en esta imagen cristiana del mundo el *orden de la gracia* puede indicar que el universo creado es siempre un universo abierto e incompleto que sólo Dios puede conducir, y de hecho llevará, con el juicio final, a su consumación, la cual es a su vez una apertura absoluta de Dios. Por ser infinito, Dios es para toda criatura una apertura eterna, y toda criatura encuentra en esa apertura divina su única consumación posible que le viene dada por Dios. Porque el mundo como creación es obra de la generosidad eterna de Dios, efusión y expresión de su amor eterno — que no es *diffusivum sui* en el sentido neoplatónico, sino que ha de entenderse en el sentido del misterio de la creación, de la encarnación y muerte en cruz de Cristo —, por ello todo lo natural y material no es lo definitivo, sino más bien fundamento de la gracia como de lo sobrenatural, que no destruye esa naturaleza, antes al contrario la completa y conduce a su transfiguración gloriosa. Así, la apertura suprema del universo queda patente en el misterio de fe que es la predestinación divina (cf. Ef 1,4ss; Rom 8,28-30), en el que hacen quiebra todas las leyes de la historia humana y de la ética autonomista sirviendo a la obediencia de la fe y al don absolutamente libre de la gracia (cf. Mt 10,8; Rom 3,24), para gloria de Dios (cf. Ef 1,12.14; Flp 1,11), que es amor (1Jn 4,8).

3. *Unidad tensa como acto y como proceso, derivada de la paradoja de la fe.* Lo que la pura reflexión natural descubrió como el misterio del origen de todo ser desde sus contrarios ha llevado, con ayuda de la idea de creación, una concepción del mundo que en todos los órdenes, en el de la finalidad objetiva, en el orden intencional personal, en el del ser creado y en el histórico-salvífico de la gracia, representaba una laguna, que sólo había de llenarse con el misterio pertinente de fe: el misterio de

la encarnación, el misterio de la cruz y resurrección y el misterio de la humildad cristiana, así como mediante el misterio del servicio existencial.

Un último ahondamiento en el misterio de la creación se abre ante nuestros ojos, cuando no sólo tenemos en cuenta la idea de creación, sino el concreto saber creyente acerca de nuestra condición esencial de criaturas, *la fe en la creación.* Se pone aquí de manifiesto cómo el hombre, que no es sólo un ser con pensamiento y voluntad sino más aún un ser que actúa, sólo con su actuación puede cumplir su condición de criatura y, mediante el proceso del mundo, puesto en marcha por esa actuación suya, puede recibir de Dios la consumación de su ser como gracia: también el premio es gracia. La fe en la creación — y fe es la entrega total y libre del hombre a Dios: CONC. VATICANO II, *Const. Dei Verbum,* art. 5 — conduce a las adecuadas relaciones con la naturaleza, la cultura, la historia y la propia persona, aunque no sin *aceptar la paradoja que la fe plantea de continuo a nuestra visión* del mundo. Cuando se pretende superar esa paradoja recurriendo exclusivamente al pensamiento filosófico, pronto se deja sentir en alguna de sus múltiples formas el «pesimismo cultural» (cf. W. HOCHKEPPEL, *Modelle des gegenwärtigen Zeitalters,* Munich 1973), que no corresponde a la idea cristiana del mundo ni se la puede apropiar.

a) El recto *orden de las cosas del mundo* sólo puede encontrarse en la fe en la creación, porque sólo con ella se fijan y aseguran la fuerza existencial, el valor ontológico y el contenido intencional del todo y de sus distintas partes. En su genuina conciencia y sentimiento de ser creado, el hombre encuentra la fuerza y el acicate para la actitud operativa que puede superar siempre con la gracia de Dios la postura originaria de pecado, que es la complacencia y satisfacción de sí mismo y el deseo de autonomía junto con la corrupción mundana. Así, incluso el mundo se convierte en luz para el cristiano a través de la paradoja de la fe; es decir, deja que vuelva a aparecer su sentido, materia y espacio para el servicio del hombre al hombre y, en definitiva, el servicio a Dios. Ya Agustín en su obra *De la doctrina cristiana* había introducido como primera cuestión objetiva la distinción famosa

entre las realidades que podemos gozar *(frui)* y aquellas otras de las que sólo cabe usar *(uti; De doctr. christ.* I, c. 3-5; cf. III, c. 10, 16): «Hay realidades, que es posible gozar, otras de las que sólo está permitido el uso, y otras que están a su vez para el goce y el uso.» Con la primera realidad sólo se entiende a Dios, con las realidades del segundo tipo se indican las cosas del mundo, mientras con las del tercero el Agustín platónico señala aquellos valores elevados (ideas divinas) que ciertamente han sido creadas y por lo mismo no son Dios, pero que se encuentran por encima de la tierra. Cuando nosotros pretendemos gozar de aquello de lo que sólo se nos permite el uso, nuestro camino se llena de tropiezos y se desvía de su meta.

El obispo de París, Pedro Lombardo acogió esta doctrina en su manual teológico *(Sententiae)* hacia 1150, convirtiendo así esta exposición en el primer problema de los grandes comentarios a las *Sentencias,* que fueron los manuales de teología durante más de cinco siglos. IGNACIO DE LOYOLA pone esta sentencia como fundamento al comienzo de su libro de *Ejercicios espirituales* (n.º 23: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar de ellas, cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse de ellas, cuanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a a todas las cosas criadas...»: introducción a la indiferencia en el sentido de entrega confiada) y en los catecismos desde el de Canisio se ha mantenido como la cuestión primera: «¿Para qué estoy yo sobre la tierra?» Sólo los nuevos ensayos de catecismo se apartan de esta primitiva tradición cristiana y de esta primordial sabiduría humana. En el *Catecismo Holandés* y en sus epígonos el problema de Dios aparece sólo al final: sólo Dios debe ser una realidad en la que el hombre puede proyectar su esperanza después de esta vida, cuyo sentido debe llenar el mismo hombre.

Al hombre pecador siempre se le aparece la felicidad terrena, en el sentido del goce personal, como el fin oculto de la vida, en tanto que para él es una paradoja la exigencia fundametal de servi-

cio que se impone a la criatura, de consumir su existencia en favor de los otros, y en definitiva, por el reino de Dios. Nuestra moderna sociedad de consumo no es ciertamente la menos enferma de este mal (cf. las deformaciones en todas las formas del goce natural de la vida: L. LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, París 1939).

b) La paradoja de la comprensión cristiana del mundo aún aparece más clara al hombre pecador, si se considera la *obra cultural humana*. Siempre que, en cualquiera de las formas de ilustración humana, el hombre adopta el *sapere aude* como principio de su propia vida, olvida en medida siempre creciente que un ser humano sólo es un ser que participa en el conjunto del mundo, y con la postura equivocada de autosuficiencia se hace señor del mundo, incluso en aquellos campos en los que, como servidor, sólo debería conservar, desarrollar o continuar lo que le ha sido confiado. Bajo la presión de la sociedad productora de los distintos períodos de la historia humana, pero especialmente la de nuestro tiempo, el hombre ha sido despojado de su condición de persona y la sociedad humana de su auténtico ser y sentido (recuérdense las formas absolutistas de sociedad del siglo XX, con sus campos de concentración aniquiladores del hombre y su dignidad y con el desarrollo de las armas atómicas, biológicas y químicas). Lo que dice la revelación de que «somos colaboradores de Dios» (1Cor 3,9) se le antoja una afirmación paradójica al pensamiento prometeico y secularizado. Y, sin embargo, sólo desde la conciencia y el sentimiento íntimo de criatura puede alcanzar el hombre aquella actuación que debe realizar y conocer el desarrollo de la naturaleza, dada como sentido último del trabajo cultural, a fin de que el hombre encuentre así su propio desarrollo. Sólo eso le capacita para el genuino amor a Dios, al hombre y a la realidad creada, convirtiendo así la obra cultural humana en «servicio divino» (cf. Rom 12,1; L. LAVELLE, *La presencia total*, Troquel, Buenos Aires 1961; G. MARCEL, *El misterio del ser*, Edhasa, Barcelona 1971; F. DESSAUER, *Prometheus und die Weltübel*, Francfort del Meno 1959).

c) Más patente aún se hace el error del hombre secularizado, al tiempo que se evidencia la importancia de la fe, cuando se considera *la historia humana*. El mundo secularizado que ha en-

contrado su desarrollo máximo con los recursos del espíritu humano, de la ciencia, la técnica y el poder político por obra de K. Marx y W.J. Lenin en el materialismo dialéctico e histórico, ha abierto para la humanidad desde la gran guerra (1917) un período histórico que se caracteriza por la actitud fundamental de la autosuficiencia humana. El hombre que intenta desarrollar todo tipo de grandeza en sí mismo y en su mundo sin Dios, más aún luchando contra la fe en Dios, ve su objetivo (ideológico) en una sociedad sin clases, en la que cada individuo puede alcanzar su suprema felicidad personal, que debe ser igual para todos. Lo que en principio no se puede poner a salvo dentro de la teoría del marxismo es el misterio de la libertad de la criatura humana (en el materialismo dialéctico e histórico la libertad, como el hombre en cuanto persona, sólo es una función de la materia, y de la economía y sociedad determinadas por ella). Esa libertad, como la esencia más íntima de la persona, es ciertamente para todo hombre con la herencia del pecado, que no sea marxista, e incluso para el cristiano, es (digo) una paradoja, que sólo puede llevar a cabo en la fe y la gracia de Dios con su acción siempre renovada como una íntima realidad existencial. El hombre, consciente de su condición de criatura, entiende la historia como su propia obra, a la vez vinculada a la naturaleza y a la sociedad. Se propone los fines que le son propios mediante una acción cultural que le permite la realización de sus planes, sin perder de vista que se halla al servicio de un más alto plan, que rebasa su propia suficiencia, estimulándola y abriéndole al espíritu absoluto, al poder absoluto, al ser absoluto. Sólo aquí pueden encajar las polaridades paradójicas del comportamiento humano de forma racional y con una responsabilidad moral: conservar y arriesgar, salvarse y perderse, obedecer y planificar, obrar por su cuenta y servir, mantenerse fiel a lo que se es y perseguir enérgicamente lo que se debe ser; todas estas actitudes polares se encuentran en un servicio superior, no son manifestaciones del capricho humano.

El éxito o el fracaso no son criterio de la actuación correcta. Alabanza y reproche no son el dictamen supremo sobre lo bueno o lo malo en el hombre: el elogio no hace al hombre mejor ni el vituperio le hace peor de lo que es. («Sed cautos [φρόνιμοι] como

las serpientes y sencillos [ἀκέραιοι] como las palomas» (Mt 10,16); «Quiero que seáis experimentados [σοφοί] en lo bueno e inocentes [ἀκέραιοι] en lo malo» (Rom 16,19). Todo esto no es ciertamente incluso para el cristiano, que también se encuentra bajo las secuelas del pecado de origen y que vive en un mundo pecador, algo así como una consecuencia lógica de su interpretación cristiana del mundo, sino más bien una tarea constante que no siempre logra llenar, y las más de las veces sólo de manera fragmentaria. Por ello le amonesta el apóstol: «Hacedlo todos sin murmuraciones y sin discusiones (aunque pueda parecer paradójico), para que lleguéis a ser irreprochables y sencillos, hijos de Dios sin tacha en medio de una generación desviada y pervertida, en cuyo seno brilláis como antorchas en el mundo» (Flp 2,14s).

Lo decisivo es que la comprensión del mundo desde la fe ilumina y hace inteligible incluso la paradoja natural de este mundo, y en la imitación de Cristo —cuya cruz fue definitivamente superada en la resurrección— capacita para un acto humano en el que la paradoja vuelve a convertirse en fuente de una realidad nueva y mayor *(Imitación de Cristo* II 6).

d) La importancia de la fe en la creación resalta especialmente cuando consideramos las relaciones del hombre consigo mismo y con el descubrimiento y *realización de su sentido vital* y del fin de su vida. Sólo la fe en la creación señala al hombre su puesto en el universo, y con ello es capaz de ejercitar su libertad en el ámbito objetivo, en el terreno moral y hasta en el personal. El sentimiento de ser criatura de Dios por parte del cristiano se hace presente y patente en la actitud fundamental del hombre frente al mundo (respeto y responsabilidad), frente a sus semejantes (paciencia, humanidad, amor al prójimo hasta el amor de los enemigos), frente a los valores y bienes sustantivos de la humanidad en la ciencia, la economía, la cultura, la sociedad y el Estado (consevación de lo heredado con la planificación y realización de nuevo), frente a sí mismo (veracidad y fidelidad, seriedad [melancolía], ecuanimidad y generosidad) y en su suprema inquietud por las cosas de Dios, último fundamento ontológico, la conciencia de la criatura cobra evidencia, virtualidad y eficacia (cf. AGUSTÍN, *Confes.* I,1: *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nos-*

trum donec requiescat in te; WILLIBRORD VERKADE, *Die Unruhe zu Gott,* Beuron [9]1954). Aquí encuentra el hombre las defensas y remedios contra las enfermedades sintomáticas del mundo secularizado y ateo, contra la soledad (F. Nietzsche), contra la angustia (S. Kierkegaard, M. Heidegger), contra la náusea y desesperación (J.P. Sartre).

El misterio del hombre, entendido cristianamente, es el misterio de Dios; y ese misterio sólo pueden penetrarlo los hombres en este mundo a través del misterio de la creación, que — como idea captada en la fe, como realidad aprehendida en la entrega y adoración de la criatura al Creador — permite participar al hombre en el poder creador y en el amor de Dios, dejándole así en la libertad del amor, que es el misterio supremo de todo lo cristiano, y desde luego un auténtico misterio que sobre la tierra sólo se puede descubrir con la violencia de la apuesta existencial (cf. Mt 11,12: «el reino de los cielos sufre violencia») y sólo se puede recibir como gracia inmerecida (1Cor 4,7: «¿Qué tienes que no hayas recibido?»), aunque siempre hay que pedirla a Dios (cf. Ap 3,20: «Mira que estoy a la puerta y llamo»), que es el amor.

PARTE SEGUNDA

LAS CRIATURAS NATURALES EN PARTICULAR

La doctrina teológica de la creación es primordialmente una consecuencia de la imagen revelada de Dios. La propia revelación presenta a Dios, Señor de la historia de Israel, al menos a partir del destierro babilónico en el siglo VI a.C., como creador del universo. Así deberían presentarse las cuestiones más importantes dentro de la doctrina general de la creación, que hasta ahora hemos tratado.

Mas, como la fe busca siempre el saber *(fides quaerens intellectum,* Anselmo de Canterbury), así también la teología está siempre obligada a presentar sus afirmaciones de fe en el mundo de la experiencia, a conocerlas, a declararlas desde ese mismo mundo y a demostrar su importancia dentro de él. Más aún, los distintos campos del mundo creado proyectan una infinidad de nuevas cuestiones en el terreno de la fe, que vamos a enumerar brevemente. El campo más transcendental es el que se refiere al hombre, la antropología (sección quinta), que incardinará la mayor parte de las investigaciones. A su lado se sitúa el mundo de los ángeles, la angelología (sección sexta), que sólo conocemos por revelación, y que se estudiará en conexión con la antropología. El inmenso campo del mundo terreno extrahumano, el cosmos entero, que hoy se investiga exclusivamente desde las ciencias de la naturaleza, debería tener su tratamiento en una cosmología teológica (sección cuarta), aunque en el estado actual de la ciencia resulta difícil escribir un tratado especial después de lo que ya queda dicho en la doctrina general sobre la creación (§4 y 5).

Para ello sería necesario ante todo penetrar aún mejor la interioridad de Dios creador en su criatura, para poder después exponer teológicamente, es decir, desde el misterio del Dios trinitario, desde el misterio de la encarnación, el misterio del mundo sacramental y el misterio de la realidad escatológica, los logros de las ciencias naturales en nuestro cosmos que alcanzan las fronteras de la transcendencia.

Como introducción a la antropología hay que tratar una vez más aquellas cuestiones, sobre las que ya hemos dicho lo esencial en la doctrina general de la creación y que tienen algo que ver con las cuestiones actuales de la cosmología.

SECCIÓN CUARTA

CUESTIONES PRELIMINARES A UNA COSMOLOGÍA

Sólo vamos a referirnos aquí a dos campos, que aportan algunos complementos a lo que ya queda dicho. Es el campo de los relatos bíblicos de creación que tienen algo que decir incluso sobre el cosmos extrahumano (§ 17); en ese campo entran aún algunas cuestiones sobre la imagen cristiana del mundo, en las que se toca la posición del hombre dentro del cosmos (§ 18), y que, por lo mismo, son importantes para la antropología.

§ 17. *Los relatos bíblicos de la creación (Gén 1-3) en la interpretación cristiana de hoy*

Cf. los recientes comentarios al Génesis (H. JUNKER, G. VON RAD, R. DE VAUX [en la Biblia de Jerusalén]...); *L'Éxode* («Traduction oecuménique de la Bible»), con una *Introduction générale au Pentateuque,* Bergers et Magesy Éd. du Cerf, París 1969; E. OSTY y J. TRINQUET. *La Genèse. Introduction au Pentateuque ou à la Torah,* Éditions Rencontres, París 1970; H. CAZELLES, *Positions actuelles sur le Pentateuque,* en *De Mari à Qumran,* homenaje a Coppens, Lovaina 1969, I, 34-57; MS II, 421-439 (H. GROSS); SacrM I, 187-197: *Antiguo Testamento* B, I (H. CAZELLES); H. RENCKENS, *Urgeschichte und Heilsgeschichte,* Maguncia [3]1964; id., *Creación, paraíso y pecado original,* Guadarrama, Madrid 1969; E. HAIBLE, *Schöpfung und Heil,* Maguncia 1964; P. DE HAAS, *Die Schöpfung als Heilsmysterium,* Maguncia 1964; V. VON WEIZSÄCKER, *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde,* Gotinga 1954, [6]1963; M. LANDMANN, *Ursprungsbild und Schöpfertat. Zum platonisch-biblischen Gespräch,* Munich 1966; O. LORETZ, *Schöpfung und Mythos* (SBS 32), Stuttgart 1968; C. WESTERMANN, *Genesiskommentar* (en fascículos desde 1966, Neukirchen-Vluyn); H. BLUMENBERG, *Die Legi-*

timität der Neuzeit, Francfort del Meno 1966; V. NOTTER, *Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen* (SBS 68), Stuttgart 1974; E. LERLE, *Das Weltbild der Bibel*, Berlín 1973.

A modo de complemento a lo que en el § 2 ya se ha dicho sobre el tema de la creación en general, valgan las siguientes observaciones, especialmente a Gén 1-3.

1. El libro primero de Moisés, que lleva el título de Génesis, presenta en los tres primeros capítulos dos que se denominan «relatos de la creación» Gén 1,1-2,4*a* y Gén 2,4*b*-3,24. Para empezar cabe decir en líneas generales lo que sigue acerca de ambos fragmentos:

a) No se trata de relatos en el sentido de reportajes, sino de teologúmenos, de respuestas teológicas a problemas y cuestiones sobre el hombre en general. La hipótesis del sueño, formulada por F. von Hummelauer en 1910, y según la cual Dios habría revelado a Adam la creación del mundo durante el sueño en el que formó a Eva, de tal modo que Adam habría podido transmitir a sus descendientes por tradición oral esa revelación primitiva, arranca de antiguas opiniones teológicas sobre la edad de la humanidad, sobre la persona de Adam y la formación de la Escritura; opiniones que hoy ya no son sostenibles, y que, por lo mismo, carecen de fundamento.

b) El problema básico en ambos relatos es la cuestión del hombre, aunque en cada uno de ellos se plantee y responda de manera muy diferente. El núcleo de la solución viene dado en un lenguaje mítico, aunque no presenta una colección de mitos, sino que es una afirmación creyente del autor con los recursos míticos de su tiempo. En esa afirmación creyente del escritor entra en juego la acción divina de la inspiración.

2. Vamos primero al relato más antiguo.

a) Ese primer relato, atribuido hoy al estrato literario más antiguo del Yahvista (J), sólo responde esencialmente a estas cuestiones: de dónde vienen el dolor y la muerte del hombre; de dónde el mal en el mundo, aunque tanto el mundo como el hombre tie-

nen a Dios por creador. La respuesta viene dada en forma de una historia de la humanidad. Para ello el autor elige como punto de partida una imagen primitiva del mundo y del hombre, lograda mediante una substracción de los numerosos datos que le brinda la imagen experimentada.

1) El cosmos aparece como una estepa desértica, sin plantas ni animales.

2) El hombre, representado por el varón, ha sido moldeado por Dios (como en el viejo mito egipcio; cf. H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín 1952, 135-140) como por un alfarero que trabaja el barro; y recibe de Dios la vida, porque toda vida procede de Dios.

3) Para ese hombre Dios crea un jardín con árboles y ríos.

4) Desde el comienzo este mundo es un lugar de prueba: la conducta del hombre frente a determinados árboles — el árbol de la ciencia del bien y del mal, el árbol de la vida — está regulada por Dios mediante un precepto que debe hacer consciente al hombre de la conexión que existe entre su decisión ético-religiosa y su vida terrestre. La vida humana no es sólo una vida biológica; es también, y más aún, una vida ética y religiosa, una decisión por el precepto en favor de Dios, y por ende una decisión en favor de la propia vida.

5) Esto se echa de ver sobre todo cuando el varón busca una compañera para su vida, que no puede encontrar entre los animales, a los que Dios ha creado realmente para el hombre y a los que Adam pone nombres expresando así su dominio. De la carne del varón Dios forma a Eva su mujer.

6) Con ello se entiende de una forma mítica el misterio profundo de la comunidad de vida y amor entre el varón y la mujer, como fundamento de la transmisión de la vida humana.

7) Sobre eso monta la peculiar narración del capítulo 3 acerca de la tentación, la caída y el castigo; con esa narración se da respuesta a la cuestión fundamental del origen del pecado, del dolor y de la muerte.

8) Lo decisivo en ese relato es ciertamente que el hombre no ha estado solo en su culpa, sino que a su lado estuvo una realidad mítica: la serpiente con sus razonamientos que socavan y

destruyen la imagen revelada del Dios bueno («¿por qué Dios os ha prohibido...?») y la imagen revelada del hombre como criatura de Dios («¡Seréis como dioses...!»).

9) La respuesta de Dios a esa culpa se presenta como el juicio punitivo con el ejemplo de los diferentes males que hay en el mundo (el arrastrarse de la serpiente por el polvo, los dolores del alumbramiento y la sujeción al varón por lo que respecta a la mujer, el esfuerzo en los trabajos agrícolas y, finalmente, la muerte para el varón transgresor).

10) El hombre es expulsado del jardín, que para él representaba la felicidad en la amistad con Dios; resuena así el gran tema del paraíso perdido, poniendo una vez más de relieve que al comienzo de la humanidad hubo un estadio feliz, como el que en la vida humana se atribuye a la primera infancia. Las experiencias y los deseos más primitivos de la humanidad son el punto de partida de los mitos que están a la base de estas exposiciones.

11) Pero lo verdaderamente importante en este relato más antiguo sigue siendo el hecho de que el problema de la humanidad acerca del pecado, el dolor y la muerte sólo se entiende desde las relaciones entre el hombre y Dios, relaciones que, a su vez, se fundan en su ser ético, y que están sostenidas por la vida natural en la comunidad; pero esas relaciones están siempre amenazadas por unos poderes enemigos de Dios, que quisieran destruir la genuina imagen de Dios y del hombre. De ese recta imagen divina y humana depende la salvación misma del hombre.

b) El relato más reciente de Gen 1,1-2,4*a*, que hoy se atribuye al estrato literario del código sacerdotal (P), es aproximadamente del siglo VII, y presenta una índole muy distinta. También aquí vuelve el hombre a ocupar el centro; pero es necesario advertir lo siguiente:

1) Al comienzo está Dios como creador del universo, y como creador mediante su palabra omnipotente y su amor; una concepción que en tal forma todavía no se encuentra en el relato yahvista, y que evidentemente se ha remoldeado en la época de enfrentamiento entre la fe de Israel y las supersticiones babilónicas.

2) El punto de partida es la consideración del cosmos universal, y el punto de llegada el hombre como señor doméstico del mundo.

3) Toda la obra creadora de Dios se enmarca en el cuadro del ritmo de la vida humana en siete días, con lo que se pretende anclar en lo divino la idea misma del ritmo vital.

4) También el cosmos se ve como un sistema, que no sólo responde a los conocimientos babilónicos y egipcios de la época, sino que además representa una concepción espiritual propia. Los tres primeros días aportan las grandes separaciones de la luz y las tinieblas (día I), del cielo (= firmamento) y la tierra (día II), del mar y la tierra firme (día III), con lo que queda dispuesto el espacio vital para todos los seres vivientes.

5) Ya en el día tercero empieza la ornamentación de ese espacio, puesto que Dios con su palabra creadora hace brotar sobre la tierra todas las hierbas, plantas y árboles, que, por medio de sus semillas, seguirán multiplicándose. El misterio de la vida que se reproduce por sí misma encuentra aquí su primera expresión. Es difícil decir por qué el mundo vegetal aparece ya aquí de forma anticipada según todos los indicios; tal vez porque así el mundo de las plantas se separa del mundo especial del hombre, ya que en esta vieja concepción bíblica el hombre domina ciertamente sobre los animales, pero no sobre las plantas. Las plantas son además para alimentación de animales y hombres.

6) El día cuarto se puebla el firmamento o cielo: hacen su aparición el sol, la luna y las estrellas, que al propio tiempo determinan el ritmo de los días. Al hombre primitivo le resultaba algo evidente que la luz — aparecida ya el día primero — era algo más de lo que emiten el sol, la luna y las estrellas.

7) Es digno de notarse que con la creación de los animales aparezca ya el orden: animales marítimos, animales del aire y animales de la tierra, aunque el autor de esta obra todavía no pueda haber tenido la menor idea sobre la doctrina evolucionista.

8) También es importante que en el mismo día (día VI) hayan sido creados los animales de la tierra y el hombre (al igual que en el relato yahvista de la creación, los animales preceden a la formación de Eva).

9) Pese a lo cual, la creación del hombre se presenta como un acto singular y único de Dios. Para el hombre sencillo es evidente la profunda diferencia que media entre el hombre y los animales. Sólo la ciencia de la naturaleza con la idea de la evolución ha descubierto las semejanzas entre uno y otros, con lo que a veces ha perdido de vista el parentesco divino del hombre y la imagen de Dios que lleva en sí. La equiparación materialista del hombre con el animal no supone una mayor penetración, sino más bien una obnubilación del conocimiento que el hombre tiene de sí mismo.

10) En el relato creacionista del escrito sacerdotal, que despliega su mundo de abajo arriba, la grandeza del hombre se proyecta bajo una luz particular, gracias al acto creador especial de Dios y gracias a la semejanza divina que debe manifestarse mediante su dominio sobre todos los animales de la tierra.

11) En este relato no se habla del mal, del dolor ni de la muerte; por el contrario, después de la separación del mar y de la tierra firme, y tras la consiguiente creación del mundo vegetal (lo que acaece en el día III), la narración cada día se cierra con la sentencia: «Y vio Dios que estaba bien», para terminar afirmando, concluida toda la obra creadora: «Y contempló Dios toda su obra y ésta estaba muy bien.» Hoy no podemos saber si este relato del P —que en su estructura literaria evidencia ciertos indicios de elaboración redaccional, cf. § 2— no decía nada sobre la cuestión del pecado, el dolor y la muerte, ante la que exclusivamente J adopta posiciones, o si fue el redactor final, que combinó ambos relatos poniéndolos al comienzo del Génesis, el que eliminó algunas cosas de P, justo porque ya estaban en el relato yahvista. Dado que no conocemos los escritos originarios, sólo podemos inferir del texto actual lo que literaria y redaccionalmente es importante.

3. La interpretación de estos textos arcaicos tiene su historia, de la que sólo vamos a recordar los momentos culminantes:

a) Aunque los distintos estratos literarios de la Escritura proceden de épocas diferentes, no por ello las exposiciones más recientes del mismo tema adoptan una postura crítica frente a otras

exposiciones de estratos anteriores. Todo era *Escritura sagrada,* inspirada por el Espíritu de Dios y no abandonada a la interpretación particular (cf. 2Pe, 1,20s: «Ante todo, habéis de saber que ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada; pues nunca fue proferida profecía alguna por voluntad humana, sino que, llevados por el Espíritu Santo, hablaron los hombres de parte de Dios»; cf. también 1Tes 2,13).

b) Sólo en la época del judaísmo tardío y a comienzos del cristianismo, especialmente desde Filón de Alejandría, se introduce la *exposición alegórica* de la Escritura allí donde había que casar las afirmaciones contradictorias de la propia Biblia o donde sus enunciados estaban en oposición a la experiencia cotidiana o a la ciencia de la época.

c) Justino, y sobre todo Orígenes, agregan además el *método de exposición tipológica (de la historia de la salvación:* Adán-Cristo; Cf. G.T. ARMSTRONG, *Die Genesis in der alten Kirche,* Tubinga 1962, 49). Por otra parte, se acentúa especialmente *la exposición verbal (literaria) de la Escritura.*

d) Agustín va más allá cuando, con ayuda de la metafísica neoplatónica, intenta una mayor sistematización de la doctrina de la creación, especialmente en su gran obra sobre el Génesis (12 libros). Rebaja explícitamente el simple conocimiento de la naturaleza para atribuir un mayor relieve a las afirmaciones escriturísticas, interpretadas de acuerdo con su metafísica neoplatónica (cf. *De genesi ad lit.* II, c. 9, n. 20: PL 34,270; cf. O. LORETZ, *Schöpfung und Mythos* [SBS 32], Stuttgart 1968, 20ss).

e) Lo que en Agustín es ya una sugerencia *(De Gen. ad lit.* I, c. 1: PL 34,247) lo desarrolla y practica la edad media, que distingue en la Escritura un *sensus litteralis* (histórico) y un *sensus spiritualis,* presentando este último como alegórico, *tropológico o moral* y profético *anagógico* (cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* I, q. 1, a. 9 y 10; cf. M.A. REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget,* Einsiedeln 1971). La cuestión acerca del *autor* de tales escritos continuó recibiendo la respuesta que había dado Gregorio Magno: el autor externo es el autor que menciona la Escritura (Moisés, Salomón, etc.), mientras que el autor interno de toda la Escritura es el Espíritu Santo (GREGORIO MAGNO, *Praefat. in Job:* PL 75,517).

f) El auténtico problema exegético sólo se afronta cuando los comentaristas abordan la cuestión del origen de tales escritos y de cómo se ha formado. La comprensión de ese origen es el único camino para su interpretación. Fue el espíritu ilustrado del siglo XVIII el que dio aquí los primeros pasos. Tras los magníficos trabajos preparatorios del oratoriano francés R. Simon (†1712) y del médico católico J. Astruc (†1766), fueron sobre todo exegetas alemanes, como J.D. Michaelis (†1791), J.G. Eichhorn (†1827) y K.D. Ilgen (†1834), los que a fines del siglo XVIII expusieron la *Teoría de los fragmentos.* Según ella, distribuían la obra toda de los cinco libros en tres fuentes principales y en 17 documentos particulares, sin reconocer ya a Moisés la condición de autor. La época siguiente volvió a reconocer un núcleo mosaico, que se habría ido completando de varias formas en el curso de la historia posterior de Israel *(hipótesis complementaria,* de H. Ewald, †1875). La subsiguiente *nueva hipótesis documental* del exegeta y orientalista protestante, conde J. Wellhausen (†1918) volvió a rechazar de lleno a Moisés como autor del Pentateuco, para el que supuso a finales del siglo XIX, cuatro fuentes: J = yahvista; E = elohista; P = Priestercodex o código sacerdotal, y D = deuteronomista. Esas fuentes, sin embargo, sólo se habrían constituido en la época de los profetas, es decir, hacia el 800 a.C., y en el año 444 a.C. Esdras las habría reunido formando el actual Pentateuco. Fundamento para esta hipótesis fue la afirmación gratuita de que en el pueblo de Israel el monoteísmo sólo se habría desarrollado hacia el 800 a.C. partiendo de las formas animistas y fetichistas.

g) Las *investigaciones literarias, de historia de las formas y de la tradición,* realizadas desde comienzos de siglo, han demostrado que esa teoría es insostenible. Hay elementos, no sólo de la exposición yahvista sino también de las fuentes más recientes, que tales investigaciones han retrotraído a la época mosaica, aun cuando la redacción de cada una de las fuentes, y sobre todo su redacción final, ciertamente que sólo puede establecerse hacia el siglo VIII, en el enfrentamiento de Israel con Babilonia y Egipto.

h) Y han sido muy particularmente la *escuela de la historia de las religiones,* la *orientalística* y la *investigación mitológica* de los tiempos modernos las que han contribuido de manera deci-

siva a una compresión más profunda justamente de esas partes más antiguas, como son los relatos de creación.

La constitución dogmática sobre la revelación divina *(Dei verbum,* 1965), del concilio Vaticano II, ha compendiado de forma breve los principios católicos de la interpretación bíblica.

4. Para poder interpretar correctamente los relatos de creación, es importante la comprensión adecuada de la *imagen del mundo* en que la narración bíblica ha sido escrita, y desde la cual debemos nosotros entender hoy la Escritura. Hay que recordar aquí lo que acerca de la imagen del mundo se ha dicho anteriormente (§ 4, n. 2):

a) La auténtica imagen del mundo que se nos transmite en la Escritura no es la imagen científica que la Biblia tiene en común con Babilonia, Egipto y Canaán, y que más tarde enlazó con elementos helenísticos, y ello porque el objetivo de las afirmaciones reveladas no es en primer término la naturaleza, sino el hombre y la historia de su salvación. De ahí que la auténtica imagen del mundo de la Biblia encuentre su expresión en la visión histórico-salvífica del hombre y del mundo. Esta visión conserva siempre de alguna manera su obligatoriedad, mientras que la interpretación del cosmos, incluido simplemente el hombre como un ser vivo o animal, está condicionada por el tiempo, y las concepciones científicas y humanísticas de nuestro tiempo la han superado.

b) Pero incluso el pensamiento histórico-salvífico está impregnado de unas concepciones que hoy llamamos *mitos* (cf. K. Kerényi, *Auf den Spuren des Mythos,* Darmstadt 1967; H.J. Brosch-H.M. Köster (dir.), *Mythos und Glaube,* Essen 1972). Si el pensamiento ilustrado había visto en el mito un cuento contrario a la ciencia y a la historia, nuestra época lo considera más bien como un elemento literario válido de la revelación bíblica, una precomprensión humana del misterio revelado. Si los escritores de la Biblia se sirven de los mitos existentes en su tiempo y en su entorno para exponer sus convicciones de fe, surgidas en la gracia, lo único que pretenden es enlazar con una más profunda comprensión coetánea de la realidad supramundana y suprahumana, a fin de poner tal interpretación al servicio de la nueva com-

prensión de la revelación divina, hasta llegar a la revelación humanada en Jesucristo (cf. además H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich [3]1966; Id., *Symbole der Kirche*, Salzburgo 1964).

Quien sopesa adecuadamente la importancia, por ejemplo, del apócrifo Evangelio de Santiago o del legendario *Transitus Mariae* para la mariología moderna, no tendrá dificultad en comprender cómo aquí los mitos aun habiendo descendido a la categoría de leyendas, representan una forma previa de convicciones de fe a las que sólo se llegó progresivamente, con ayuda de la reflexión filosófico-teológica, y que en la doctrina de la Iglesia alcanzaron una forma obligatoria universal (del *Transitus Mariae*, ha. 520, parte el camino que en 1950 conduciría al dogma de la asunción de María al cielo).

c) Con esto enlaza también la cuestión de cuál es la importancia que la denominada *metafísica* tiene todavía de cara a la configuración de la doctrina de fe sacada de la revelación escriturística. Lo dicho sobre este tema (§ 5,1*i)* adquiere aquí un nuevo interés. No se trata de asentar la metafísica únicamente sobre la concepción simbolista platónico-agustiniana o sobre la forma lógica del aristotelismo, para después rechazarla, previa una breve consideración de la oposición entre pensamiento bíblico y pensamiento griego. La teología ha desarrollado siempre, especialmente durante la edad media, su propia filosofía y metafísica, y nuestra época debe ver ahí una de sus tareas peculiares, si quiere superar las dificultades que el concilio Vaticano II ha planteado. Tal vez el propio concilio tenga cierta responsabilidad en esas dificultades, por cuanto que, pese a su clara orientación hacia la Escritura y la práctica de la predicación, ha pasado totalmente por alto el fundamento de toda reflexión teológica, los esquemas mentales que pueden y deben prepararse mediante la filosofía, y muy especialmente con la metafísica, cual correspondía, por ejemplo, al espíritu de la Teología nueva. Si en los últimos años después del concilio se ha defendido repetidas veces la opinión de que existe justamente una pluralidad de filosofías y que cada forma filosófica puede ser útil a la teología, es preciso decir cuanto antes que aquí late un error acerca de la filosofía y de la teología. Tam-

bién en la filosofía se da la cuestión de la verdad, y no todos los sistemas filosóficos son igualmente útiles para comprender de manera adecuada la realidad. Y menos apropiada aún es cualquier filosofía para ser forma de expresión de las verdades de fe contenidas en la revelación. Por eso la teología, siempre que ha mantenido su rango elevado, no ha aceptado ni aplicado sin más el sistema filosófico que se ponía de moda (el aristotelismo por obra de los árabes en la edad media) o que se creaba de nuevo (los sistemas idealistas del siglo XIX); más bien, conjugando siempre la fe y el saber, ha ido «bautizando» los sistemas filosóficos y acomodándolos de modo que surgiera de ellos algo nuevo (cf. J. STENZEL, *Metaphysik des Altertums,* Munich 1931; A. DEMPF, *Metaphysik des Mittelalters,* ibid. 1930; id., *Ética de la edad media,* Gredos, Madrid 1958; H. HEIMSOETH, *La metafísica moderna,* R.ª de Occidente, Madrid [33]1966; id., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental,* R.ª de Occidente, Madrid [4]1974).

5. Después de estas observaciones generales sobre el relato de la creación, permítasenos presentar, a modo de conclusión, las afirmaciones de fe más importantes que han de mantenerse en la exposición de tales narraciones sujeta a cada tiempo, de acuerdo con la comprensión que al presente tenemos de ellas:

Sobre el capítulo 1 del Gén:

1) Antes y fuera de todo el mundo espacio-temporal existe un Dios personal.

2) Ese único Dios ha creado el mundo, incluida desde luego la materia primordial, y ello sólo mediante su palabra creadora.

Ninguna de ambas afirmaciones se encuentra en los mitos extrabíblicos, que siempre presuponen la materia primigenia, de la cual surgen el mundo y los dioses, como ocurre en el poema babilónico *Enuma elish.*

Tales afirmaciones tampoco contradicen las hipótesis científicas que no se pronuncian sobre el origen de la materia primordial, cualquiera que sea el modo en que la conciben; la ciencia de la naturaleza no intenta investigar la realidad preexistente, sino explicar lo que existe.

Los antropomorfismos presentes en esos relatos bíblicos no

pretenden en modo alguno rebajar la grandeza de Dios si están en contradicción con las afirmaciones científicas sobre la evolución del cosmos; lo que persiguen en exclusiva es exponer claramente la personalidad del único Dios creador.

3) Porque sólo existe un Dios, y todo lo que hay fuera de él es criatura suya, nada de cuanto existe fuera de ése Dios único tiene derecho ni puede pretender la veneración divina, trátese de los astros (como entre los babilonios, astros que fueron creados el día IV), de los animales (como entre los egipcios; creados los días V y VI) o trátese del hombre (como los soberanos egipcios; el hombre creado también el día VI). La adoración corresponde en exclusiva al único Dios creador. De este modo el relato creacionista se convierte en fundamento y explicación del primer precepto divino.

4) Dios ha creado y formado el mundo directamente por sí mismo, sin servirse de ningún demiurgo como el que se encuentra en los mitos asirios y babilónicos.

5) El mundo terrestre, del que vive el hombre (las plantas y los animales), es bueno. El mal no es un elemento integrante del mismo, ni un principio que esté sobre él, como suponen por lo general los mitos paganos orientales (de Babilonia y especialmente de Persia).

6) El hombre es radical y esencialmente distinto del animal, y tiene que entenderse a sí mismo desde el Dios creador (como imagen suya).

7) El mundo ha sido creado para el hombre, para que éste lo domine (mandato de procreación y cultivo); el mundo es para el hombre un regalo y una tarea («¡Llenad la tierra y sometéosla!»).

8) La semana de siete días y el descanso subático pueden estar motivados por la alusión antropomórfica al trabajo y al descanso del Dios creador. La obra de los seis primeros días y la bendición del día séptimo *(bara - barak)* se corresponden. El sábado como día santificado por el Señor será signo de la alianza de Yahveh con Israel (cf. Éx 31,12-17).

Estas afirmaciones de fe cabe entenderlas como oposición a los mitos paganos y como parte integrante del ulterior desarrollo de la fe en Israel y en la nueva alianza.

Sobre el capítulo 2 de Génesis: en la presentación mítica del relato yahvista resulta más difícil destacar los enunciados de fe.

1) Con la cita de Gén 1,27 y 2,24, Jesús fundamenta su exigencia de indisolubilidad del matrimonio, que, por consiguiente, viene dada como una afirmación de fe en esas exposiciones.

2) Teniendo en cuenta la evolución ulterior, tal vez pueda deducirse de Gén 2,7 también la naturaleza corpóreo-espiritual del hombre. Según el tenor literal ahí sólo se dice que toda la vida procede de Dios, mientras que el cuerpo ha sido tomado de la tierra.

3) Con las referencias que aquí se dan y las siguientes se expresa asimismo la unidad del tronco de la humanidad (monogenismo), aun cuando la cuestión de la descendencia de todos los hombres de una sola pareja sólo puede dilucidarse de acuerdo con la imagen que nos hagamos de Adán y de acuerdo con cuanto afirman las ciencias de la naturaleza sobre la evolución del hombre. El tema hay que volver a tratarlo en relación con la doctrina del pecado original.

Sobre el capítulo 3 de Génesis: en él se fundan algunas verdades de fe, que sólo encuentran su articulación en épocas posteriores, y muy particularmente en la literatura sapiencial:

1) El verdadero mal del hombre en este mundo proviene del pecado del mismo hombre. En el desarrollo posterior, sobre todo en el NT, esta verdad se formulará así: el verdadero mal del hombre es su pecado; todos los otros males pueden trocarse para él en motivos de salvación.

2) La causa última del pecado parece ser la pérdida de la auténtica imagen de Dios y del hombre. La maldad no procede de la naturaleza del cosmos o del hombre, sino del corazón humano.

3) A esa pérdida de la genuina imagen de Dios y del hombre llega éste por la acción de un poder maléfico, que se presenta como un poder extraño y superior al hombre. Con el desarrollo ulterior de la revelación ese poder será llamado Satán o diablo.

4) La muerte del hombre se presenta como la secuela más importante del pecado. Lo que esa muerte significa será objeto de un estudio más detallado en la escatología.

Las verdades de fe extraídas aquí de ambos relatos de la creación han experimentado al evolucionar la revelación dentro de la misma Escritura un desarrollo y transformación decisivos, que a su vez han permitido una nueva comprensión teológica de los relatos de la creación. En este sentido la comprensión teológica de la Escritura va más allá de su interpretación histórico-filológica.

§ 18. *La actual imagen cristiana del mundo. La posición del hombre en el cosmos (teología y ciencias de la naturaleza)*

I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels,* Munich 1971; V. VON WEIZSÄCKER, *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde,* Gotinga 1954 (⁶1963); J. MEURERS, *Das Weltbild im Umbruch der Zeit. Eine Studie zur Situation der exakten Naturwissenschaften,* Aschaffenburg 1962; K. SCHÜTTE, *Unser astronomisches Weltbild heute,* Friburgo de B. 1971 (HB 383); J. HERRMANN, *Leben auf anderen Sternen,* Gütersloh 1963; H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* Berlín 1928; M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Colonia 1928; P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano,* Taurus, Madrid 1963; B. PHILBERTH, *Der Dreieine. Anfang und Sein, die Struktur der Schöpfung,* Stein am Rhein 1970; J. CHARON, *Geschichte der Kosmologie* (UB), Munich 1970; H. MESCHKOWSKI, *Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften,* Munich 1961; E. FÖHR, *Naturwissenschaftliche Weltsicht und christlicher Glaube,* Friburgo de Brisgovia 1974; H. AICHELIN - G. LIEDKE, *Naturwissenschaft und Theologie,* Neukirchen - Vluyin 1974; N.M. WILDIERS, *Weltbild und Theologie, vom Mittelalter bis heute,* Colonia 1974.

1. Quien dice hoy imagen del mundo sólo puede referirse a la que han trazado las ciencias exactas. Y quien dice ciencia habla de una empresa espiritual del hombre que está siempre en camino: *scientia viatrix* (K. JASPERS). Desde el descubrimiento de la descomposición del átomo y desde el camino que este descubrimiento abrió a la investigación en las *ciencias de la naturaleza,* éstas han dado ciertamente un salto hacia adelante adquiriendo un ritmo de desarrollo que casi impide decir todavía algo sobre este tema en un manual pequeño. Según queda expuesto (§ 4 y 5), para el teólogo el acontecimiento más importante en esa evolución es que ha sido superada la rigidez de la concepción de la naturaleza, que tenía como base y consecuencia una

visión materialista del mundo. Sobre todo con el establecimiento de la teoría de la relatividad para el macrocosmos por obra de A. Einstein (1879-1955) y de la teoría quántica para el microcosmos, debida a M. Planck (1858-1947), W. Heisenberg (nacido en 1901) y otros, quedó de manifiesto que el hombre, eliminado en la ciencia clásica de la naturaleza, vuelve a entrar con su problemática, su postura cognoscitiva y su orientación ética en el resultado de la ciencia de la naturaleza, con lo que también el materialismo dentro de esa ciencia se ha hecho insostenible en su forma ingenua y dialéctica. «Si en nuestra época se puede hablar de una imagen de la naturaleza propia de las ciencias exactas, ya no se trata en realidad de una imagen de la naturaleza, sino de una imagen de nuestras relaciones con la naturaleza» (W. Heisenberg). La nueva visión de la correlación cuatridimensional de espacio y tiempo (H. Minkowski y A. Einstein), la forma primariamente estadística de la regularidad en el microcosmos (principio de indeterminación de W. Heisenberg) descubre que no sólo el hombre sino también la naturaleza extrahumana, tanto en su epicentro como en su periferia, roza el misterio que libera al hombre de su autosuficiencia y le abre a la infinitud trascendente.

Con ello se abre al mismo tiempo el camino hacia una actitud espiritual que desde el comienzo no intenta ya definir lo particular en su aislamiento, sino que lo ve más bien en el tupido trenzado de relaciones, en que se fundamenta y subsiste. Lo cual no significa un relativismo subjetivista en las ciencias del espíritu, y menos aún en la filosofía y la teología, en las que existen unos determinados valores esenciales y unos principios dados *a priori* (cf. E. MAY, *Am Abgrund des Relativismus*, Berlín 1941); eso lo único que hace es liberar de cara a la realidad viva del conjunto, en el que el hombre también está y del que vive. Con esa realidad viva se deja sentir una correlatividad sobre la que se funda hasta el mandamiento del amor cristiano, mandamiento que no es sólo una exigencia religiosa ni una pura exigencia ética, sino algo que se funda en la propia creación de Dios sujeta a evolución constante. Lo que en el orden material se echa de ver en la dureza de la lucha por la vida, ya que una vida vive de otra, en el orden espiritual, que el hombre debe ejercer en este mundo,

ha de realizarse por la libertad del amor que renuncia y se entrega. Ese ordenamiento amoroso, pese a toda su libertad, tiene su orden de vida en el conjunto del orden mundano y, por ello, junto a la libertad tiene también su necesidad interna, cuya falta de consideración se venga del hombre como la falta de atención al orden de vida material conduce a la aniquilación de la propia vida. Un ser tiene que servir a otro o por necesidad natural o por un acto libre de amor. Ésa es la ley básica de la creación.

Así se distinguen perfectamente también en nuestro tiempo las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, especialmente la filosofía y la teología, sobre todo por la necesidad de los sistemas de pesas y medidas, y la necesidad de las leyes matemáticas en las ciencias de la naturaleza. Hay que decir, sin embargo, que en el hombre —en el que hoy se encuentran ambas direcciones científicas, no sólo por causa de su común servicio al hombre, sino también por razones metodológicas— se ha llegado a ver un denominador común, que reclama asimismo de la teología nuevos empeños metodológicos.

Tales empeños no pueden cuajar a través de una visión antropocéntrica, pues con ello la teología —que, como su nombre indica, tiene que ver primordialmente con Dios, y que desde ese punto de arranque en el infinito ha de esforzarse por arrojar siempre nueva luz también sobre el hombre y su mundo— dejaría escapar precisamente aquello que necesita para la comprensión y desarrollo del hombre, con lo cual fracasaría en su tarea específica.

2. La seriedad de esta nueva orientación en la imagen científica del mundo puede advertirse y rastrearse mejor, cuando consideramos el campo de la *técnica* como el campo de la ciencia de la naturaleza aplicada. Al igual que los principios y los puntos de vista éticos se convierten en hechos por la libre actuación del hombre y adquieren una realidad objetiva en este mundo, así los conocimientos científicos llegan a ser unas realidades que operan necesariamente, gracias a la aplicación y transformación en la técnica. La transformación de los conocimientos científicos en el mundo de la técnica es un acto libre del hombre; los efectos de

esos conocimientos en la técnica realizada son necesarios y operan siempre. De donde se desprenden para el hombre dos exigencias, determinantes y decisivas tanto para su existencia humano-ética como cristiano-religiosa.

a) La primera de ellas, a la que ya nos hemos referido en varias ocasiones, es la de que el hombre, cuanto mayor es su conocimiento acerca de la naturaleza y sus leyes, tanto mayor es su obligación de reflexionar previamente hasta qué punto puede hacer operar esos conocimientos mediante la técnica en su nueva configuración del mundo humano y cómo puede hacerlo. Conocimiento no es sólo poder *(Knowledge is power,* F. BACON DE BERULAMIO, 1561-1626: *Rel. Med.* II, § 11; cf. Sab 6,3; Prov 24, 3-5); la nueva visión del conjunto cósmico en la moderna imagen del mundo enseña que el conocimiento es además *responsabilidad.* La aplicación del conocimiento en la técnica constituye una responsabilidad frente al futuro del hombre, que no surge por sí solo, sino que lo construyen los propios hombres, y ello en medida tanto mayor cuanto el hombre más conoce el mundo y quiere configurarlo de esa manera especial. El conocimiento cientificonatural no está comprometido; su aplicación en la técnica es axiológicamente ambivalente, puede conducir a una realidad mejor o peor. «En cualquier cambio del mundo aparecen unos efectos que nosotros no hemos querido; pero que enlazan casualmente con lo que hemos hecho... El que se sigan los efectos intentados depende esencialmente de que se dominen los efectos no queridos. Por ello, el futuro de la edad técnica resulta una cuestión altamente problemática» (C.F. von Weizsäcker). El auténtico problema de la técnica es que no puede ser fin de sí misma, sino que debe servir al hombre. Pero en el ser humano hay algo, y sin duda lo más esencial, que convierte al hombre en *res sacra:* la libertad. Ahora bien, la técnica crea siempre unas necesidades, mediante las fuerzas inherentes a la materia, que desconocen la libertad del hombre, y por eso tampoco pueden respetarla. Frente al hecho de que hoy una gran parte de la vida, tanto de los individuos como de la sociedad y de los pueblos, en la economía y en la política mundiales, está condicionada por unos procesos desencadenados técnicamente, no puede verse con la suficiente amplitud ni se

acepta con la debida seriedad esa responsabilidad del cristiano, para quien el hombre, imagen de Dios, debe ser la realidad máxima y suprema de este mundo (cf. C.F. VON WEIZSÄCKER, *Gedanken über unsere Zukunft. Drei Reden,* Gotinga 1966; [2]1972).

b) Pero también es importante el otro aspecto de la técnica que expone el concilio Vaticano II en el decreto sobre *La Iglesia en el mundo de hoy:* el hecho de que a través de la técnica el hombre tenga en sus manos unas posibilidades que le permiten realizar actos para los que la revelación cristiana tiene ciertamente unos principios, pero que aún no ha formulado en un precepto concreto. Las formas concretas de conducta deben desarrollarlas y proclamarlas la teología y la predicación eclesiásticas, de acuerdo con la palabra de la Escritura, aunque yendo más allá de la misma. Cuando Cristo en persona promulgó su mandamiento del amor al prójimo, lo explicó de conformidad con el pensamiento de su época, como un precepto en el que se habla y conmina al individuo por lo que se refiere a su conducta con el semejante (cf. la famosa explicación sobre el *prójimo* en la parábola del hombre que cayó en manos de salteadores, haciendo el camino de Jericó, Lc 10,29-37).

La nueva imagen del mundo, que la técnica ha hecho posible, plantea al cristiano unas exigencias que sólo él puede conocer cuando contempla su tarea cristiana en el marco de esa imagen del mundo, y que sólo puede llevar a término cuando se sirve para ello de las posibilidades técnicas de nuestro tiempo y de nuestro mundo. La ciencia no sólo nos muestra nuevos caminos para la comprensión del universo, sino que descubre nuevas fuentes para una comprensión más vasta y más profunda del hombre, y las ciencias aplicadas de la naturaleza abren nuevas posibilidades para el cumplimiento de los deberes fundamentales del cristiano en este mundo. Por encima de la responsabilidad personal del individuo frente al individuo, al hombre (y especialmente al cristiano en razón de su imagen divina: Gén 1,28; Mt 5,21-26.38-48) se le ha dado hoy la administración de toda la tierra con la orden de que todos los hombres participen de los bienes de esa tierra, cuidando no sólo de la alimentación, sino también de la formación espiritual de todos los hombres.

Lo que las Naciones Unidas de Nueva York (organización que desde 1945 sustituye a la Sociedad de Naciones de Ginebra), por medio de la UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation), se han propuesto como tarea: la de fomentar sobre una base humanitaria la mutua comprensión de los pueblos y el bienestar de la humanidad (mediante la organización mundial de la economía, la alimentación, la salud y la educación), y servir a todos los hombres a través de un trabajo común en la educación, ciencia y cultura humanas, y disponer para ello los bienes del mundo (incluso con el fondo monetario internacional), ése debe ser también el nuevo marco para que el cristiano comprenda al mundo, cosa que sólo podrá realizarse cuando la disposición individual de cada cristiano a vivir según su fe alcance aquella intensidad que es necesaria para que con la fuerza irradiante de la convicción y el acto ejemplar «produzca cada vez mayores bienes y realidades».

No sólo es necesario que la técnica asuma una función de servicio para la realización de los deberes vitales del individuo; también la nueva imagen del mundo y las nuevas posibilidades de la técnica a escala mundial, así como de la ciencia que en ella se aplica, serán necesarias para cumplir en nuestra época el mandamiento de Cristo y el encargo de cultivo que impone el relato de la creación (cf. G. ALTNER, *Schöpfung am Abgrund,* Neukirchen-Vluyn 1973).

El alcance de todo esto quedará más claro cuando estudiemos el problema de la posición del hombre en el cosmos.

3. *Posición del hombre en el cosmos.* Nos bastarán una vez más ciertos datos históricos y sistemáticos. Entre los pensadores de las distintas épocas pueden encontrarse al respecto los puntos de vista más divergentes. Para el pensamiento abstracto valen las sentencias de Pascal: «En fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada en comparación con lo infinito, un todo en comparación con la nada. Infinitamente lejano a estos dos extremos, el fin de las cosas y su principio están para él infinitamente ocultos en un secreto impenetrable; igualmente incapaces la nada de que está sacado y el infinito en que está sumergido» *(Pensées,*

n. 313). «El hombre no sabe en qué lugar colocarse. Está visiblemente extraviado y caído de su verdadero lugar, sin poder hallarse de nuevo. Busca por todas partes con inquietud y sin éxito, entre tinieblas impenetrables» *(Pensées,* n. 133). La revelación y la fe deben señalar y abrir el camino.

Como enseña la historia de la antropología, en el pensamiento antiguo el hombre aparece como pieza insignificante del cosmos, que todavía está montado sobre la tierra como su epicentro, hasta que con los sofistas el hombre se encuentra a sí mismo y se declara la medida del universo.

En el pensamiento chino el hombre constituye el centro y sentido del mundo, aunque ciertamente siendo un ser enigmático para sí mismo, toda vez que ni siquiera sabe si posee una naturaleza buena o mala (compárense las reflexiones de Pascal sobre la *grandeur et misère* del hombre).

En el pensamiento hindú el hombre vuelve a aparecer como centro del universo, pero de un universo que está condicionado por unos poderes tanto buenos como maléficos.

En la concepción judeocristiana el hombre alcanza una grandeza infinita como imagen del Dios creador, que le ha constituido en corona y heraldo de la creación frente a sí.

La imagen de mundo de la antigüedad ha convertido nuestro mundo, el mundo del hombre, en centro del cosmos, asignando con ello al hombre, en su singularidad dentro del mundo, una posición peculiar, que la tradición cristiana puso de relieve muy especialmente. Cuando N. Copérnico y J. Kepler superaron el sistema geocéntrico imponiendo el heliocéntrico, el hombre siguió conservando su grandeza singular por ser imagen de Dios. Sólo por obra de Galileo Galilei, y más aún gracias a I. Newton, se da el verdadero paso de una mentalidad bíblico-religiosa — para la cual toda verdad descubierta es también una verdad salvífica para el hombre — a una mentalidad lógico-científica, cuya importancia radica única y exclusivamente en el pensamiento raciocinante. En vez de una consideración metafísica de la naturaleza como un todo, aparece la consideración de los elementos y leyes de la naturaleza uno por uno. Con ello se neutraliza el mundo, que pasa a ser un astro entre otros muchos astros (y ello debido más

aún a la subsiguiente ilustración que destruye la fe en Dios). La naturaleza pasa a ser objeto de investigación y más aún de experimentación, en la que debe demostrarse la verdad de esa naturaleza. Esto conduce a la técnica, para la cual la naturaleza es primordialmente un material para la producción de cosas y posibilidades con que satisfacer las necesidades, y pronto también los caprichos humanos. La disolución de la metafísica noseológica de la antigüedad y de la edad media en el nominalismo, el positivismo y el sensualismo, conduce en la interpretación del mundo al naturalismo y materialismo de los siglos XVIII y XIX. Lo que para Descartes es todavía una *res cogitans*, una cosa pensante, es ya en E. Haeckel un animal más desarrollado. El sistema de la ciencia clásica de la naturaleza — que se había desarrollado según sus propias leyes internas — pudo trocarse en un sistema ateísta, soporte de la suprema desvalorización del hombre (el hombre visto sólo como función de la economía o de la materia, cf. el materialismo dialéctico), aunque la técnica haya hecho de él al menos un *homo faber*, el creador de su propio mundo cultural. Mas por lo que respecta a la cuestión interna del hombre acerca de su ser y sentido, con esa concepción del mundo no se le da ninguna respuesta satisfactoria.

Las famosas palabras que F. NIETZSCHE pone en boca de un loco expresan adecuadamente este sentimiento vital: «¡Dios ha muerto!... Nosotros le hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos somos asesinos! Pero ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo pudimos nosotros agotar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para poder borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve? ¿hacia dónde nos movemos nosotros? ¿lejos de todos los soles? ¿no nos precipitamos de continuo? ¿atrás y de lado, adelante y de todas partes? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No nos hemos extraviado como a través de una nada infinita?» *(La gaya ciencia,* n.º 125).

No hay que perder de vista, sin embargo, que la evolución científico-espiritual de la humanidad desde el renacimiento fue un hecho humano poderoso, un gran avance para el hombre en este mundo. Las ciencias humanas de nuestros días, la psicología, la sociología, el estudio del comportamiento, han abierto pers-

pectivas antes insospechadas sobre la conducta del hombre. Así y todo, una mirada a nuestro mundo moderno con su ciencia y su técnica descubre que la pobreza del hombre, su miseria como la pintó Pascal, ha crecido en la misma medida en que su progreso espiritual le ha convertido en señor del mundo. El hombre que ha ganado el mundo, se ha perdido a sí mismo al perder a Dios. No debería haber sido así, pero es un hecho histórico.

Recordemos aquí brevemente tres tentativas modernas en busca de una nueva visión del hombre en el cosmos, y que pretenden justamente remediar esa miseria.

Sea la primera propuesta la afirmación de M. SCHELER (1874-1928). Después de haber abandonado en 1921 la Iglesia, en la que se había vuelto a encontrar en 1916, Scheler escribió en 1926 el importante estudio *Mensch und Geschichte* («Hombre e historia»), en el que presenta cinco imágenes distintas del hombre a las que opone la suya propia. Señala como la primera de tales imágenes la de la fe religiosa que ve en el hombre la criatura e imagen de Dios, lo cual «no tiene en modo alguno sentido para una filosofía y ciencia autónomas». La imagen segunda es el gran descubrimiento de los griegos, la doctrina del *homo sapiens*, que junto a la fuerza autónoma de las ideas presenta el poder del espíritu humano como una auténtica realidad estable. Sólo con G.W.F. Hegel se eliminaría la estabilidad de ese espíritu mediante la idea de la evolución del Espíritu absoluto en el hombre y por el hombre. Scheler declara abiertamente que esa imagen es una «ideología del hombre», que en el fondo sólo W. Dilthey y F. Nietzsche la han reconocido como tal y la han combatido. Se mantiene todavía de la imagen del Dios muerto. Como tercera imagen humana presenta la doctrina naturalístico-positivista y pragmática del materialismo del *homo faber*. Ese hombre sólo se diferencia del animal por grados: al principio fue un ser instintivo, luego un animal de signos (por el lenguaje), siguiéndole el animal que maneja herramientas y luego el animal que tiene un cerebro pensante. El fundamento filosófico de esta antropología estaría en una doctrina profunda del instinto (cf. más tarde A. PFÄNDER, *Die Seele des Menschen*, Halle an der Soale 1933). Dicha imagen del hombre va acompañada por una triple concepción de la historia:

la económico-materialista, la naturalista-racial y una tercera del poder político. Como imagen cuarta del hombre ofrece Scheler la afirmación de Th. Lessing: «El hombre, es decir, una especie de simios depredadores que lentamente se ha ido enajenando del llamado espíritu suyo.» El hombre es un «desertor» de la vida; ha transformado cada vez más sus propios órganos en favor de los instrumentos creados por él, y es así como degenera. El propio hombre es un callejón sin salida en la naturaleza, y se ha convertido en la enfermedad de la vida. Espíritu y alma aparecen aquí como unas oposiciones absolutas. Los diez mil años de historia de la humanidad no serían más que una prueba en favor de esa doctrina del hombre como un ser deficiente. El principal defensor de esa doctrina sería L. Klages, aunque también se mueven en la misma línea E. Dacqué, L. Frobenius, O. Spengler y Th. Lessing. El pecado del hombre sería su condición espiritual.

La nueva imagen del hombre desarrollada en el terreno de un ateísmo serio y responsable, apunta a un superhombre. Partiendo de la afirmación de Nietzsche: «Si hubiera dioses, cómo dejaría yo de ser uno de ellos; luego no hay dioses», desarrollada sobre todo por N. HARTMANN *(Ethik,* cap. 21), se ha dicho: sólo en el marco dentro del cual el hombre se halla absolutamente solo sobre el mundo y, por ende, también de una manera absoluta sobre la divinidad, sería posible una moralidad humana. La muerte de Dios es la condición previa para el superhombre. La historia sería, pues, una exposición fundamental de la forma espiritual de ese superhombre.

Sigue luego su famosa disertación *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* («El hombre en la era del equilibrio», 1927), donde presenta al hombre universal, el cual crea una nueva división de la energía común (entre espíritu e instinto) y, con ello, una supresión de todas las tensiones entre el interior y el exterior, entre hombre y mujer, lo racional y lo irracional. Una visión que silencia de forma explícita una posible y nueva imagen de Dios. Resueltamente rechaza Scheler una y otra vez todas las imágenes materialistas y positivistas del hombre, para presentar en su estudio de 1928, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* («La posición del hombre en el cosmos») su imagen humana del equilibrio

universal y de la apertura espiritual libre hacia una nueva encarnación en que la divinidad se realiza a sí misma; todo ello sobre las bases del panteísmo hegeliano. «Para nosotros, dice, la comprensión básica del hombre frente al fundamento mundano está en que ese fundamento se entiende y realiza de una manera directa en el propio hombre..., el hombre que como tal, tanto por lo que se refiere a su ser espiritual como al corporal, no es sino un centro parcial del espíritu y del impulso a «ser sí mismo» (Berna [7]1966, pág. 91). El fin sólo se alcanza en la afirmación de sí mismo personal y total del hombre: «Sólo con la posición de la persona se abre la posibilidad de *saber* incluso el ser del existente por sí mismo» (ibid. 93).

En esta tentativa de una antropología filosófica se pone de manifiesto la necesidad de una existencia humana, de un mundo humano (del espíritu y de los instintos, junto con los mundos axiológicos pertinentes) y se contempla lo que existe por sí mismo como una realidad y una imagen ideal del hombre: la tentativa de montar la imagen bíblico-cristiana del hombre sobre las bases del simple pensamiento filosófico (sin la fe y la entrega que ella exige en humildad y obediencia). Surge con ello un superhombre de la propia realización, el *homo secundus deus,* como se ha venido pensando y persiguiendo una y otra vez — aunque desde luego en otro sentido — desde Pico della Mirandola y Nicolás de Cusa (cf. V. RÜFNER, *Homo secundus deus,* «Philos. Jahrbuch» 1963, cuad. 2).

De índole totalmente distinta es la tentativa de H. PLESSNER (nacido en 1892). Mientras Scheler había partido para su ensayo, de carácter más fenomenológico, de la ética y de la consiguiente doctrina axiológica, así como de la filosofía histórica y vitalista de Husserl y Dilthey, el punto de arranque de Plessner es en cambio la biología de H. Driesch y de J.J. von Uexküll. Aun siendo personalmente discípulo de Scheler, construye su teoría apoyándose más en la doctrina de los estratos (plantas-animales-hombres), para elaborar así la forma de organización abierta (adaptación) de la planta, la forma de organización cerrada o la «posicionalidad de la forma cerrada» del animal y para caractetizar al hombre por su «posicionalidad de la forma excéntrica»; es decir, para

exponer en su carácter personal el fundamento para sus tres leyes antropológicas fundamentales: la ley de la artificiosidad natural, la ley de la inmediatez gestionada (expresividad) y la ley del punto de vista utópico (entre nihilidad y transcendencia: *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* Berlín [2]1965).

Frente a esto TEILHARD DE CHARDIN (1891-1955) ha desarrollado una teoría totalmente nueva. El jesuita y teólogo francés, que arranca esencialmente de su biología y del pensamiento neoescolástico, depende en buena parte de la *Évolution créatrice* de H. BERGSON. Le mueve la idea de considerar el universo como un todo en constante evolución, en el que el propio hombre aparece en un lugar determinado, para volver a desaparecer en ese proceso evolutivo. Lo nuevo en su doctrina evolucionista es la suposición de que, partiendo del axioma escolástico de que el efecto no puede ser mayor que su causa, todos los desarrollos posteriores tendrían que darse ya en el origen de un modo germinal. Ni la planta ni el animal ni el hombre interesan en su diferencia; se trata más bien de tres realidades: el ser (ontogénesis: materia), la vida (biogénesis) y el espíritu (noogénesis). Estas tres realidades conducen a una culminación suprapersonal del ser en el punto Omega, con el que se designa el Cristo histórico tal como lo capta la fe en su revelación, y como cuarta realidad (cristogénesis).

Estos cuatro procesos evolutivos están siempre presentes y en obra, al igual que sus fuerzas radicales aparecen dadas en la naturaleza originaria de la vida (cf. *El fenómeno humano* [*Le phénomène humain,* París 1955], Taurus, Madrid 1963). Aquí no se rozan los grandes problemas de la antropología, tal como los hemos visto expuestos en Scheler y Plessner. Se trata más bien de un sistema idealista abstracto frente a los sistemas fenomenológico-existencialistas de los pensadores citados. Uno se siente tentado a decir que, así como los ensayos de Scheler y Plessner, entre 1925 y 1928, pertenecen a los años duros que siguieron a la gran guerra y reflejan su espíritu de forcejeo después de la primera reconstrucción realizada con las propias fuerzas, así el sistema de Teilhard aparece casi como un sistema para la época satisfecha de sí misma de después de 1950, sin las grandes tensiones existencialistas en los órdenes metafísico, ético y transcendental. Si el

proyecto de Plessner tiene más que ver con la idea liberal del hombre libre (excentricidad), el ensayo de Scheler expresa más bien la lucha existencialista del hombre, que sin embargo está acogido en una divinidad entendida de un modo panteísta. Las ideas de Teilhard de Chardin desembocan en un pancristologismo, en un Cristo cósmico, en el que también el hombre aparece elevado como persona.

4. Al menos desde Nicolás de Cusa (1401-1464) se ha replanteado una y otra vez la cuestión de la vida o de la existencia de hombres en otros planetas. El siglo XVII dio al tema las primeras novelas utópicas (por ejemplo, *El hombre en la luna*, del obispo F. GODWIN, 1638) que proyectaron sobre otros planetas las imágenes fantásticas de seres vivientes. En la época actual, sobre todo después del primer viaje a la luna en 1969 y de los satélites sonda enviados a Marte, el tema ha vuelto a replantearse. Para el teólogo siempre late tras esta cuestión el problema de la historia salvífica; es decir, la cuestión del pecado y redención de tales hombres. Para la solución de dicho problema hay que dar una respuesta a estas tres preguntas:

a) ¿Qué condiciones han de cumplirse en un planeta para que la vida pueda nacer y desarrollarse? J. HERRMANN *(Leben auf anderen Gestirnen?*, Gütersloh 1963, 42s) compendia al respecto este elenco de condiciones: para que la vida orgánica se dé en un planeta se requieren: 1) una temperatura entre 0 y 70° Celsius (con pequeñas oscilaciones sobre tales límites); 2) existencia de agua en gran cantidad; 3) existencia de una atmósfera sobre la superficie del cuerpo celeste con una presión no demasiado pequeña ni demasiado alta. Para la aparición de una vida primitiva esa atmósfera debe contener: elementos de agua, amoníaco, metano, humedad y eventualmente bióxido de carbono; para el desarrollo de la vida son necesarios oxígeno, bióxido de carbono y humedad. 4) La superficie de ese cuerpo celeste tiene que estar expuesta a los rayos luminosos (como introducción de la fotosíntesis).

b) ¿En qué planeta de nuestro sistema solar (fuera de la tierra) se dan esas condiciones? Estando a los conocimientos hasta

ahora seguros de la astrononomía, de los nueve planetas de nuestro sistema solar los únicos que cuentan en este sentido, además de la Tierra, son Venus y Marte, como posibles depositarios de una vida primitiva; cosa que aún no se ha demostrado, pero que tampoco puede excluirse.

c) Dado que el cosmos consta de miles de millones de sistemas solares, se plantea la cuestión de si en tales sistemas existen estrellas con unas condiciones de vida similares a las de la tierra. Así debe suponerse estando a un cálculo general de probabilidades. La afirmación, sin embargo, no pasa de ser una hipótesis con alguna probabilidad. El astrónomo polaco J. Gabomski ha estudiado la ecosfera de 59 estrellas, que se encuentran alrededor de la tierra hasta una distancia máxima de 17 años luz, y llega a la conclusión de que sólo 16 de esas estrellas poseen una adecuada ecosfera. El problema principal radica en saber si esa probabilidad podrá verificarse mediante datos de experiencia. ¿Será posible a través de la técnica de la radio o del radar penetrar en ese vasto universo y recibir señales de unos hombres que viven allí y que también poseen las mismas técnicas de la radio y del radar? J. Herrmann escribe sobre este punto (pág. 158): «Con el telescopio de trescientos metros se podría incluso llegar, en el mejor de los casos, hasta una distancia de 150 años luz. Pero la probabilidad de que ya en ese ámbito se encuentre un planeta que albergue a hombres en condiciones de recibir ahora justamente nuestras señales, no es muy grande. Pues, suponiendo que nuestros dialogantes se encontrasen por ejemplo a 150 años luz de distancia, su respuesta sólo nos llegaría lo más pronto dentro de 300 años... Nuestras señales de radio, emitidas en los primeros tiempos de la técnica radiofónica, sólo pueden estar ahora a 50 años de luz. En un radio de 50 años luz alrededor de nuestro planeta apenas habría ninguna otra estación radiofónica en la que unos hombres extraños pudieran escuchar señales del universo mundo.»

A modo de conclusión podemos decir: también aquí siguen contraponiéndose afirmaciones que por el momento no cuentan con el apoyo de la ciencia y menos aún con el de los datos experimentales.

En el estado actual de la ciencia la cuestión de las posibilidades de vida humana en otros planetas ciertamente que no se reduce a un puro tema de curiosidad. Para el hombre creyente, para quien el universo en su infinitud y grandeza es creación del único e infinito Dios creador —más íntimo a esa realidad en su conjunto y en cada una de sus partes de cuanto tal realidad pueda estarlo a sí misma—, la confirmación experimental de una vida humana sólo podría ser motivo de una mayor admiración y de una adoración más profunda del Dios infinito, hasta en el caso de que los supuestos hombres de otros planetas aparecieran como gente sin Dios y con los dioses fabricados a su antojo. También sobre nuestro planeta existieron, y existen, en los distintos países y tiempos, el ateísmo o el politeísmo junto a la fe ortodoxa en Dios. Esa fe en Dios y en la salvación del hombre no necesita de verificación mediante los conocimientos científicos; tiene sus propias raíces en el corazón del hombre, en la revelación del mismo Dios.

Tras estas reflexiones preliminares vamos a adentrarnos en la antropología propiamente dicha.

SECCIÓN QUINTA

EL HOMBRE

La pieza central de la doctrina de la creación es la antropología, la doctrina acerca del hombre. Ahora bien, si en la introducción a la doctrina de la creación (§ 1) se dijo que esa enseñanza sobre la creación era a su vez el supuesto previo para todos los otros tratados teológicos, incluso para nuestra doctrina relativa a Dios, se comprende que a la antropología aquí proyectada corresponda una importancia muy singular dentro del conjunto de nuestra teología.

No se puede mantener la imagen revelada de Dios, si no se conoce y preserva la imagen revelada del hombre. Tampoco se puede conseguir y mantener la comprensión cristiana del mundo en su totalidad, si no se tiene siempre ante los ojos la imagen adecuada del hombre.

La antropología cristiana que vamos a trazar es incluso indispensable para el propio hombre, porque ese hombre ya no está en orden por naturaleza, ni se desarrolla con una necesidad natural hasta la culminación de su ser más íntimo, sino que a decir verdad sólo puede y debe llegar a realizarse a través de la recta comprensión de sí mismo junto con la imagen adecuada de su propio fin —lo que no se puede lograr sólo con el conocimiento sin la revelación de Dios— y a través del propio acto moral, que tampoco se realiza sin la ayuda de la gracia divina, cuyo acceso se nos ha abierto en la historia salvífica presentada por la revelación. Eso es lo que el hombre debe ser y lo que desearía ser de hecho en lo más profundo de su alma. La exhortación de

Píndaro «¡Hombre, llega a ser lo que eres!», y el consejo de Hermann Bahr «¡Hombre, hazte esencial!», no solamente suponen el «¡Conócete a ti mismo!», que reclamaba el oráculo de Delfos, sino sobre todo una imagen del hombre tal como puede reelaborarla de continuo la teología, partiendo de la revelación contenida en la Escritura y con ayuda de las ciencias humanas modernas (filosofía, psicología y sociología).

Pretendemos ofrecer aquí los rasgos fundamentales de esa imagen del hombre, ya que tras una breve introducción a la antropología (capítulo primero) y una referencia de las posible vías que permiten la comprensión del fenómeno «hombre» en este mundo (capítulo segundo), desarrollaremos la doctrina propiamente dicha del hombre, desde los tres elementos principales de la estructura humana: su corporeidad (capítulo tercero), su lado psíquico-espiritual (capítulo cuarto) y su ser personal (capítulo quinto).

CAPÍTULO PRIMERO

INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA

Una rápida ojeada a la historia de la antropología (§ 19) y a la singularidad y sistematismo de este sector del saber y de la realidad (§ 20), puede mostrarnos y abrirnos los caminos a una antropología teológica.

§ 19. *Breve historia de la antropología*

HDG II, 2*a (Schöpfungslehre und Vorsehung)*, 3*a (Urstand und Einheit des Menschengeschlechtes):* L. SCHEFFCZYK; LThK I (1957) 604-615: *Anthropologie, Biblische* (J. SCHMID); 615-618: *Philosophische* (A. HALDER); 618-627: *Theologische* (K. RAHNER); O. MARQUARD, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des 18. Jahrhunderts* en *Collegium philosophicum (Festschr. J. Ritter),* Basilea - Stuttgart 1965, 209-239 (con bibliografía); M. LANDMANN, *Philosophische Anthropologie* (Slg. Göschen 156/156*a*), Berlín 1959, 11-53 *(Geschichte);* E. PRZYWA-

RA, *Mensch. Typologische Anthropologie* I, Nurenberg 1959; J. HÖFFNER, *Um das christliche Menschenbild. Literaturübersicht,* TThZ 57 (1948) 117-120; H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* V (Wurzburgo 1949), 477-551; E. CORETH, *¿Qué es el hombre?,* Herder, Barcelona 1976; W. PANNENBERG, *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica,* Herder, Barcelona 1976. Merece mención especial *Neue Anthropologie,* vols. VI y VII de la *Philosophische Anthropologie* (4074/4118, Stuttgart 1975). Presenta en esos volúmenes veinticuatro colaboraciones acerca de la historia de la antropología, y sobre las cuestiones filosóficas, teológicas, lingüísticas y de psicología profunda, que representan unos complementos valiosos a cuanto aquí se expone. Nos referimos en concreto a E. BENZ, *Der Mensch im christlicher Sicht* (VI, 373-429); E. BANNERTH, *Der Mensch im Islam* (VI, 279-315); H. STEININGER, *...im Konfuzianismus und Taoismus* (VI, 206-243) y R. SCHINZINGER, *...in der japanischen Tradition und Vorkriegsphilosophie* IV, 182-205). Otras obras recientes se citan a lo largo del texto.

I

Partiendo de la idea crítica de que el hombre, como persona individual y espiritual, sólo puede llegar a su verdadero conocimiento mediante la reflexión sobre sí mismo — reflexión que es a la vez la comprensión dentro de su mundo —, hay que decir que una antropología filosófica sólo puede darse mediante la conexión de ambas tareas en la época moderna. Cuanto los períodos precedentes de la historia del espíritu han afirmado acerca del hombre, se refiere primordialmente a la posición del hombre en el mundo, en el cosmos, y a las relaciones y lazos que se le derivan de la misma, o a las relaciones del hombre con Dios; que, sin embargo, han de aceptarse por la fe, puesto que no aparecen clarificadas ni fundadas en una reflexión sobre sí mismo o sobre el ser. No obstante, una breve referencia a los pasados esfuerzos por una autocomprensión del hombre puede mostrar aquellas cuestiones parciales y aquellos puntos de vista, que la antropología debe tener en cuenta incluso hoy.

a) Antes de entrar en la historia de la antropología consignemos unas breves indicaciones sobre la *etimología.* La Biblia llama al primer hombre *adam* (= tomado de la tierra), que tanto puede designar al primer individuo como a la especie humana

en general. La misma idea «tomado de la tierra» late en la palabra latina *homo*, derivada de *humus*, tierra: sería, pues, el que está ligado a la tierra. Más difícil resulta la explicación del griego ἄνθρωπος (que incluye también a la mujer), en que parecen fundirse los vocablos ἀνήρ = varón, y θεωρεῖν = ver, pensar. Esta última idea parece latir también en los términos alemanes *Mensch*, derivado de *Mann*, en tanto que éste procede a su vez de *men* = pensar. Es curioso que hasta en el nombre aparezcan ligadas las ideas de «tomado de la tierra» y «ser pensante», abrazando así el cuerpo y el espíritu.

b) Hay que consignar ante todo que en un *período prefilosófico* se consideraba al hombre primordialmente como una pieza del mundo, con lo que hombre y animal (junto con las plantas) formaban una más apretada unidad vital, en la que existen múltiples relaciones, aunque sin sacar al hombre como realidad única de ese contexto. Especialmente todas las formas de animismo y totemismo, e incluso el pansiquismo moderno, parecen estar dominadas resueltamente por ese pensamiento. El hecho de que el hombre, a través de su cuerpo, pertenezca tanto al cosmos como al mundo viviente, puede verse de una forma tan unilateral que la singular posición humana —que al hombre le corresponde en razón de su espiritualidad y libertad— no se comprenda ya de un modo lo bastante reflexivo, aunque en la práctica se viva con gran intensidad. Fueron los sofistas del siglo IV a.C. los primeros que, por esa visión unilateral, sintieron semejante dificultad explicando al hombre sólo desde su autocomprensión. A esto se suma el que para conocer al hombre sea necesario eliminar todos los estorbos que crea una división racista o cultural entre los distintos hombres y grupos humanos, y que hace aparecer como bárbaros, extranjeros y hasta enemigos a los hombres que tienen una lengua, un aspecto o unas costumbres diferentes. La supresión de tales estorbos sólo fue posible con la elaboración y conquista del concepto «humanidad», que aparece por primera vez entre los estoicos del siglo II a.C. Cuando Lev 19,18 exige «Ama a tu prójimo como a ti mismo», considera y reclama el amor a sí mismo como un requisito natural para que el hombre mantenga el amor natural a su propia especie.

c) Y hay que referirse inmediatamente a las *religiones antiguas,* por cuanto que el lenguaje humano acerca de Dios o de los dioses está determinado por la inteligencia del propio ser del hombre y de su destino, y, a la inversa, la grandeza de la imagen divina es determinante de la profundidad con que el ser humano se contempla a sí mismo. Una comparación, por ejemplo, de la vieja religión egipcia (culto a los muertos, culto a los soberanos y magia) y babilónica (cultos astrales y literatura sapiencial) con la religión de Israel puede demostrarlo. Por eso, casi todas las religiones contienen también enunciados sobre el origen y misión de la vida, sobre las cuestiones del destino y sobre el fin del hombre.

d) A esa consideración religiosa del hombre pertenece también la imagen humana que presenta la *tragedia griega,* aunque aquí, y muy de acuerdo con el espíritu helénico, resalta aún más el conflicto entre poder divino y destino humano (cf. ÉSQUILO, *Prometeo;* SÓFOCLES, *Antígona,* v. 332-375: «Hay mucha violencia, pero nada más violento que el hombre»), hasta que Eurípides, y ya bajo la influencia sofística de un Protágoras (cf. PLATON, *Protágoras,* c. 11-16: 320c-328d; *Teeteto,* c. 26: 178*b:* el hombre es la medida de todas las cosas), convierte al hombre y su destino, fundado en su carácter, en el tema de su tragedia. Si los sofistas intentaron comprender al hombre partiendo de su propia experiencia interna, los filósofos Sócrates y Platón volvieron a hacer del problema del hombre un problema cósmico (en Demócrito el hombre aparece ya como un microcosmos: DIELS II, 153, 8,12) y teológico (cf. PLATÓN, *Timeo* 29b-46; *Fil.* 29*a*-30*d);* en tanto que Aristóteles ha hablado del alma humana de una manera naturalista (cf. los 3 libros *De anima,* especialmente II,1: 412*a-b)* y ha alineado al hombre en sus consideraciones generales sobre los seres vivos o animales (cf. 488*a*7-489*a*35: el hombre como ser que crea Estados; 643*b*5).

Los filósofos helenistas han tratado preferentemene el antiguo dilema entre providencia divina y culpa humana: la filosofía estoica, desde el ser ético del hombre; el neoplatonismo, desde una filosofía profundamente espiritual y dentro de una teología platonizante.

e) Una interpretación del hombre totalmente nueva la encontramos en la *revelación de Israel,* donde todo lo humano adquiere un nuevo matiz ético y religioso en presencia del único Dios, Yahveh, Señor de la historia de Israel y creador del mundo, hasta que con el misterio de *Jesús de Nazaret* aporta a las relaciones de Dios con el hombre a su esperanza de futuro y, en consecuencia, a su dignidad una dimensión suprema y absoluta. Esta imagen del hombre, que viene dada en la revelación judeocristiana, supera la medida del hombre mismo, ya que sólo se puede entender como un don y participación divina y porque hasta la misma pequeñez del hombre, que se funda en su «no» culpable a Dios, comparece como objeto de la misericordia divina, con lo que define la nueva imagen de Dios que es amor. El destino humano está inserto en la paradoja de la cruz y resurrección de Cristo (Pablo).

Ya el AT conoce cuatro aspectos de la misma imagen grandiosa del hombre: el hombre necesitado (la persona que interroga, *nefesh);* el hombre que cae (la carne, *basar,* débil); el hombre vigoroso (lleno del espíritu, *ruah,* de Dios) y el hombre racional, pensante e inteligente *(lebab,* corazón); cf. H.W. WOLFF, *Anthropologie des AT,* Munich 1973).

f) Los primeros teólogos y padres de la Iglesia, siguiendo la línea de los escritos del judaísmo tardío y los métodos del propio Pablo, conectaron las verdades reveladas con la sabiduría helenística, y de este modo el problema del hombre recibió una respuesta primordialmente teológica e histórico-salvífica, que frente a la gnosis destacaba los valores corporales y mundanos del hombre. Agustín desarrolló el tema capital de la antropología cristiana con una interiorización neoplatónica del problema (cf. *De vera religione),* a saber: las relaciones entre gracia y libertad. Mientras que las teologías monásticas, por su parte (cf. las reglas de Pacomio, Benito, Basilio y el propio Agustín) mezclaron las enseñanzas ascéticas del estoicismo (la oposición entre cuerpo y espíritu: cf. CASIANO, *Collationes* 4) con verdades cristianas.

g) Simultáneamente se funda una antropología físico-médica, por obra sobre todo de Galeno (129-200 d.C.), que logra un amplio eco en LACTANCIO († 317, *De opificio Dei),* NEMESIO DE EME-

SA († 450, *De natura hominis)* y en el compendio de la gran teología griega que lleva a término JUAN DAMASCENO (cf. *De fide orthodoxa* II,12).

h) La gran filosofía y teología de la edad media estructuró de manera más sistemática, y con ayuda del pensamiento aristotélico, las distintas cuestiones que la tradición cristiana había desarrollado, aunque tampoco los pensadores medievales crearon una antropología perfectamente delimitada. En la síntesis grandiosa de Tomás de Aquino, por ejemplo, junto a intuiciones geniales en el campo de la metafísica ontológica aparecen fallos sorprendentes, como en la cuestión de la naturaleza de la mujer. En esa época tuvo importancia la interiorización del tema antropológico por obra de la mística alemana del siglo XIV (cf. maestro ECKHART, *Discursos de instrucción, El libro de la consolación divina, Del hombre noble:* 1314-1320; H. SUSO, *Exemplar* 1360, redactado entre 1327 y 1338; J. RUYSBROECK, *Gloria de las bodas espirituales,* hacia 1335). En esa misma época se sitúan los comienzos del humanismo, con el que F. Petrarca (1304-1374; *De sui ipsius et multorum ignorantia)* traza una nueva imagen del hombre. MARQUARD DE LINDAU († 1392) escribe sus meditaciones — todavía agustiniano-medievales — *De nobilitate creaturarum et hominis,* cuya traza seguirá un siglo más tarde G. PICO DELLA MIRANDOLA (1463-1494) en su obra *Sobre la dignidad del hombre,* inspirada ya en el espíritu renacentista. En ella el hombre aparece con toda su enigmática grandeza («al que se le ha dado tener lo que desea y ser lo que quiere»), liberado de los lazos medievales con el cosmos. Con espíritu crítico a la vez que humanístico Nicolás de Cusa (1401-1464) ya había calificado al hombre como «nexo del universo» *(quasi nexus universitatis),* y como *deus humanus,* como un dios humano.

i) Pese a tratarse de una postura radicalmente cristiana, al hombre se le entiende desde sí mismo, aunque también referido a Dios y al universo. Esa posición, sin embargo, no fue fundamental, pues desde R. Descartes († 1650) los pensadores ya no se interesan por una forma metafísica del hombre, sino más bien por su conciencia; lo que acabó conduciendo a las investigaciones de I. Kant († 1804) en su *Crítica de la razón pura,* de tal

modo que también la primera obra que publicó en 1798 con el título de *Anthropologie,* no pasaba de ser una especie de psicología de la conciencia y de estudio caracterológico del hombre. Sólo aquellos pensadores que se mantuvieron intencionadamente fuera de la evolución de la filosofía común han desarrollado el problema antropológico, como B. PASCAL († 1662; cf. *Pensées)* y J.G. HERDER († 1803); sobre todo éste último con sus *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad,* nacidas en la época de su amistad con Goethe (1783-1793), así como con su *Cartas para la promoción de la humanidad* (surgidas después de 1793 como nuevas reflexiones sobre el ser humano, tras los horrores de la revolución francesa). La ilustración, especialmente en Alemania, había entendido cada vez más al hombre, desde G.W. LEIBNIZ († 1716: cf. sus *Essais de Théodicée,* 1710), como miembro de la humanidad; y así había intentado desarrollar una antropología cultural, y J.W. Goethe († 1832), mediante la incorporación a sus poesías de ideas panteístas de su tiempo había dicho cosas esenciales sobre el tema. La nueva apertura espiritual hacia lo extraño y ajeno de otros hombres y de otros pueblos había aportado, sobre todo desde la época goethiana, una nueva inteligencia de la humanidad y de la historia, que ya con A. Comte († 1857) y más aún con L. Feuerbach († 1872) permitió presentar al hombre como el centro de un cosmos autónomo y visto con ojos ateos; hasta tal punto que Karl Marx († 1883) y sus compañeros pudieron convertir al hombre abiertamente en «el creador de su mundo».

k) Estas exposiciones pragmáticas y materialistas de la antropología, que escapan a la perspectiva teológica e incluso al pensamiento filosófico propiamente dicho, se vieron especialmente fomentadas de modo muy particular por una antropología física que, enlazando con la filosofía de Descartes, desarrolló J.F. Blumenbach (1752-1840), con apoyo en el materialismo de un J.O. de la Mettrie (1709-1751) y de un P.H. d'Holbach (1723-1789); finalmente Ch. Darwin (1809-1882) y Th.H. Huxley (1825-1895) la desarrollaron aún más, originando en particular la doctrina del origen natural del hombre y una ciencia histórica de los pueblos y razas (W. Wundt 1832-1920). Sumadas a la idea del superhom-

bre, de F. Nietzsche (1844-1900), estas ideas desembocaron en el delirio racista del nacionalsocialismo.

l) Un primer proyecto genial de compendio de todas las valiosas tentativas modernas lo representa la *Speculative Anthropologie* de C. WERNER (Munich 1870), que nos ofrece al hombre como un ser mundano visible y como un ser racional ético en su existencia temporal concreta.

W. Dilthey (1833-1911) ha intentado combinar, por medio de su «filosofía vitalista», la psicología y la ciencia histórica con un cuño positivista nuevo, dando así origen a los nuevos ensayos antropológicos que ha publicado M. SCHELER († 1928; cf. *Zur Idee des Menschen* 1914; *Vom Ewigen im Menschen* [2]1923; *Die Stellung des Menschen im Kosmos* 1928; *Mensch und Geschichte* 1929).

m) En esa época que sigue a la primera guerra mundial se sitúan: Th. HAECKER, *Was ist der Mensch?* (Leipzig 1933), el homenaje a F. TILLMANN sobre la *Das Bild vom Menschen* (Bonn 1934), los trabajos de J. PIEPER, *Über das christliche Menschenbild* (Liepzig 1936) y de H. PFEIL, *Der Mensch im Denken der Zeit* (Paderborn 1938) así como la gran obra de E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch* (Stuttgart [4]1937), y las tres nuevas aportaciones importantes a la antropología filosófica: F. EBNER († 1931; cf. *Das Wort und die Realitäten)* en que parte de una simple filosofía del lenguaje, y M. Buber († 1965) representan, independientemente el uno del otro, los primeros intentos de un «personalismo dialógico», que quiere esclarecer la esencia del hombre desde las diferentes relaciones espirituales yo-tú; simultáneamente M. HEIDEGGER (cf. *Sein und Zeit* 1927 [trad. castellana: *El ser y el tiempo,* México [2]1962]; *Platons Lehre von der Wahrheit* 1942 y *Brief über den Humanismus,* 1946 [*Carta sobre el humanismo,* Taurus, Madrid [2]1966]) presenta a discusión su nuevo *existencialismo,* tentativa que hace suya K. Jaspers en el tomo II de los tres que forman su filosofía (cf. *Existenzerhellung).* En Francia (G. Marcel, J. Sartre, A. Camus), como en Italia (N. Abbagnano y E. Grassi), esa nueva concepción va a desarrollarse de las formas más diversas en los años siguientes. Aquí se esclarece sobre todo la historicidad interna de todo ser y obrar hu-

manos, con lo cual cada vez se rompe más la vinculación de todo análisis de la persona humana con el problema metafísico del ser (exceptuando a Heidegger y Marcel).

A esto se suman los importantes atisbos que sobre el tema ha logrado la gran *psicología profunda* de la época (cf. S. Freud, A. Adler, C.G. Jung, V.E. Frankl y L. Szondi) y que, por encima del propósito psicológico, lleven esencialmente al propósito antropológico.

n) La antropología ha experimentado un nuevo florecimiento sobre todo después de la segunda guerra mundial y del derrumbamiento del sistema totalitario en Alemania. J. BERNHART publicó en 1946 el libro *Der technisierte Mensch,* J. LACROIX escribía sus artículos sobre *Der marxistische Mensch* en «Dokumente» 4, 1948, 4-20; 108-117, que completaba H. THIELICKE con su *Menschenbild des Marxismus* («Universitas» 4,1949, 257-266; 386-398) y H. DE LUBAC presentaba su *Christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen,* en «Dokumente» 4, 1948, 20-32; 117-129; 176-189. En los años siguientes aparecieron numerosas obras sobre antropología filosófica (cf. H. Plessner, 1928-1953; M. Landmann, 1955; J. Stürmann, 1952; H.E. Hengstenberg, 1957; H. Knittermeyer, 1963; J. Möller, 1967; E. CORETH, 1973 [trad. castellana: *¿Qué es el hombre?,* Herder, Barcelona 1976]. En estudios siempre renovados se ha seguido ahondando en las cuestiones acerca del hombre en este mundo (cf. A. Gehlen, 1940; A. Portmann, 1944; Th. Litt, 1956; R. Guardini, 1950), en los problemas de una antropología cultural y social (cf. E. Rothacker, 1948; M. Landmann, 1961; A. Gehlen, 1963), así como en la antropología física en el sentido darwinista (por obra principalmente de G. Heberer, 1960). Han aparecido nuevos ensayos teológicos (E. Coreth, 1956; J. Endres, 1956; W. Pannenberg, 1964 y L. Berg, 1969), fundados en el problema del ser según F. ULRICH (cf. *Homo abyssus,* 1961) y, de una manera más personalista en la teología de K. Rahner y de su escuela (MS II).

o) Se han abierto nuevas perspectivas a una antropología cósmica y teológica con la obra del jesuita francés P. Teilhard de Chardin († 1955), obra que, habiendo sido publicada después de

su muerte, ha despertado un interés extraordinario (cf. H. MYNAREK, *Der Mensch, Sinnziel der Weltentwicklung*, 1967; G. GOSZTONYI, *Der Mensch und die Evolution*, 1968; P. CHAUCHARD, *El ser humano según Teilhard de Chardin*, Herder, Barcelona [3]1972; E. COLOMER, *Hombre y Dios al encuentro*, Herder Barcelona 1974).

p) K. Rahner ha desarrollado una antropología teológica de nuevo cuño (cf. Kl.K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie K. Rahners*, Friburgo de Brisgovia 1973). Parte del hecho de que el hombre, por ser imagen y semejanza de Dios, en su hondura transcendente del ser espiritual-personal está esencialmente orientado a Dios; idea sobre la que se fundamentan asimismo su afirmación de los «cristianos anónimos» y su doctrina de la gracia como «autocomunicación de Dios» (cf. B. VAN DER HEIJDEN, *K. Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973).

II

La breve historia de la antropología que hemos expuesto contempla sólo la imagen occidental del hombre, que esencialmente se hadesarrollado a partir de la reflexión y experiencia de Israel, de los griegos, los romanos y los pueblos romano-germánicos, y que además está a la base de las religiones judía, islámica y cristiana. Muy distinta aparece la imagen del hombre en el ámbito cultural chino e hindú. Para ampliación de nuestra propia perspectiva, y respondiendo a las exigencias de nuestro tiempo por una apertura a escala mundial, vamos a trazar aquí las líneas básicas de esas imágenes del hombre que, con sernos extrañas, contribuyen esencialmente a completar el conjunto. Seguiremos para ello la exposición de la antropología china que hace W.T. CHAN (p. 172-219) y de la antropología india de P.T. RAJU (p. 220-320,393, en la obra *The Concept of Man. A Study in comparative Philosophy* [dir., S. RADHAKRISHNAN y P.T. RAJU], Londres 1960, [2]1966).

a) *Antropología china.* Al igual que la filosofía china en general, también la antropología ha estado sujeta a grandes cambios

en su larga historia. Hay que decir, no obstante, que desde los orígenes la antropología ha sido el tema central de la filosofía china, a diferencia de lo que ocurrió, por ejemplo, en el mundo israelita o en el griego, Según Confucio (551-479 a.C.), es el hombre quien magnifica la verdad, y no la verdad al hombre. En opinión de Mencio (372-289 a.C.), sólo un hombre bueno puede hacer leyes buenas, mientras que las buenas leyes no hacen por sí solas bueno al hombre. El chino piensa primordialmente desde el hombre, desde la comunidad humana y desde el pueblo, no desde una concepción del mundo. El mundo aparece siempre como una función del hombre, y no al revés. Ni siquiera el arte (tanto la poesía como la pintura) sirve para la representación del mundo, sino que expresa los sentimientos humanos, incluso al describir la naturaleza, a fin de que unos sentimientos cada vez mejores produzcan mejores hombres. En el budismo chino, al igual que en el confucianismo y en el propio taoísmo, el tema auténtico de la misma religión es el hombre, no una divinidad. También los espíritus están siempre al servicio exclusivo del hombre. El objetivo y tema de la filosofía, del arte y la religión eran la virtud profana y la felicidad del hombre.

La controversia entre las distintas escuelas afecta a la naturaleza del hombre, si es buena (como defendió Mencio sobre todo), si no es ni buena ni mala (según se enseñó en el último período Chou), si es totalmente mala (como decía Hsün-Tzu, 238 a.C.), o si habría que explicar esa naturaleza humana mediante las doctrinas dualistas (como ocurrió en el primer período Han, 206 a.C. - 9 d.C.). El período siguiente de la época Wei y Chin (25-419 d.C.) distinguió tres grupos de hombres: los buenos, los indiferentes y los malos. Durante el período inmediato (618-907) se enfrentaron las escuelas Han Yu y Li-Ao con opiniones encontradas acerca de la bondad o malicia del ser del hombre. Sólo el neoconfucianismo de la edad media logró imponer plenamente la idea del hombre bueno: según esa doctrina, todos los hombres poseen el Tao o naturaleza de Buda, y todos los hombres pueden ser Yao y Shun, como enseña Mencio.

Aquí se planteó sobre todo el problema del origen del mal. Chang-Tsai (1020-1077) declaró que el mal procede de las po-

tencias terrestres externas que dan forma, y que por consiguiente destruyen la unidad creando la pluralidad. Hay dos tipos de mal: aquel en que uno está contra otro (Yin), y un segundo en el que falta cualquier equilibrio (Yang). Estas doctrinas las desarrolló sobre todo el neoconfuciano Chu Hsi (1130-1200). El cielo y la tierra son principios simples, no así las cosas del mundo que son múltiples y fuente del mal. El mal es, pues, un fenómeno natural, no de índole ética. De ahí que la primera tarea sea cambiar la naturaleza física. Mediante la formación espiritual, el hombre vuelve a conocer el cielo y la tierra, y así puede vencer al mal. Chang Tsai declaraba: El cielo es mi padre, la tierra es mi madre y todos los hombres son mis hermanos. Para poder llegar a ese convencimiento es necesario en el hombre «el gran vacío» de las cosas. Y para ser capaz de ello el hombre debe tener amor (Jen), como han explicado principalmente los discípulos de Chang. El hombre es amor, según reza el axioma fundamental de un neoconfucianismo. El amor exige en el hombre gravedad, generosidad, lealtad, celo y magnanimidad. Un hombre de amor considera el cielo, la tierra y todas las cosas como un único ser (así sobre todo Wang Yang-Ming, 1472-1529). El amor, como la vida, se concibe creador. Lo decisivo es que en todo este universo de amor el punto de partida y el centro es el hombre individual, porque el hombre sólo existe como individuo y como tal es el centro. La cuestión acerca de las relaciones entre lo uno y lo múltiple no se resuelve, como entre los griegos, de una manera abstracta, sino exclusivamente desde el hombre. El hombre necesita de lo múltiple; pero lo múltiple sólo en él, cual en su centro, puede encontrar su unidad y su comunión no sólo con los hombres, sino también con el animal, la planta, la piedra, con la naturaleza toda y, finalmente, con el cielo (Tien) o con el Señor del cielo (Ti), con el espíritu divino. La obra *Doctrina del centro* compendia así todo esto (cf. W.T. CHAN, o.c., 215s): «Sólo el individuo que es honrado consigo mismo puede desarrollar su propia naturaleza hasta la consumación, y con ello puede llevar a la perfeccién también la naturaleza de los otros y la naturaleza misma de las cosas; puede transformar y desarrollar el cielo y la tierra, creando así con cielo y tierra una trinidad.» El camino para ello es el

desarrollo del propio espíritu y la investigación de la ciencia de las cosas. Es evidente que aquí se mezclan elementos budistas, confucianistas y taoístas (cf. *Die Philosophie Chinas,* trad. de R. WILHELM, 5 vols., Düsseldorf, 1928ss; A.H. FORKE, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises,* Munich 1927).

b) *Antropología hindú.* La historia de la filosofía india se extiende desde los antiguos Vedas, pasando por el budismo y las epopeyas nacionales, hasta las importantes escuelas Nyaga, Vaisesica, Sankhya, Yoga, Mimansa y Vedanta, surgidas aproximadamente entre el 400 a.C. y el siglo v cristiano. En el fondo, sin embargo, el pensamiento cabalga aquí siempre sobre la misma idea. Lo que ya aparece en los cuatro Vedas, de hacia 1600 a.C., sigue siendo el fundamento de las reflexiones posteriores: el *dharma,* el recto obrar de los dharmasutras, y el *brahma,* la recta comprensión y vida del espíritu supremo en los brahmasutras. Al lado de esto aparece desde tiempos antiguos una orientación materialista: la *carvaka,* para la que no hay ni dioses ni ética, exigiendo simplemente que el hombre haga en cada caso lo mejor de su mundo. Raju compendia la antropología india en los puntos siguientes: según la concepción más antigua de los Vedas, el hombre es un peregrino sobre la tierra, y su misión es buscar los caminos rectos *(marga).* Por encima del budismo y del jainismo, tres son sobretodo los caminos que se desarrollan: el camino del conocimiento *(yoga),* el de la adoración divina *(brahma)* y el camino del acto moral *(karma).* Camino no significa aquí el movimiento desde un punto a otro, sino el avance del hombre de fuera adentro. Vida es la interioridad del hombre; pero esa interioridad viene condicionada por la unidad del hombre con el universo, de tal modo que *dharma* y *karma* abarcan el obrar del universo y el obrar del hombre. En esa concurrencia está la liberación que han desarrollado sobre todo las escuelas del budismo.

Incluso para los materialistas cuenta, al igual que para las otras escuelas, como primer quehacer del hombre el «conoce tu mismidad», aunque esa mismidad se entienda y analice de modo distinto. Esa mismidad *(atman)* es más que el mero espíritu del hombre *(buddhi).* Para la mayor parte de los pensadores el espí-

ritu es una realidad cósmica (equiparable al logos griego: *mahat*), y por eso superior al yo humano. En este caso hay que entender el espíritu *(buddhi)* no sólo como algo intelectual, sino también como algo ético y estético. Únicamente los materialistas ven aquí una simple *ratio*.

Existen muchas diferencias entre las escuelas; pero todas ellas admiten que el conocimiento es virtud. Y conocer significa transformarse, de alguna manera, en lo conocido. Por eso conocer representa siempre un profundo proceso ético. El fin del hombre no es el desarrollo de la personalidad más elevada, sino más bien un acercarse al *brahma* suparapersonal, y así realizar la propia mismidad. Personalidad es la frontera entre la conciencia humana y lo más íntimo del corazón, del que mana inconscientemente toda vida. El anhelo más profundo de toda la antropología india es el afán de iluminar el yo humano y el camino de esa experiencia del yo. Mas el yo mismo no es ya un proceso de interiorización humana, sino la interioridad como estado. Y así el desarrollo filosófico avanza cada vez más hacia un idealismo metafísico y un monismo, en que el hombre es el auténtico centro en su interioridad (la cual a su vez se confunde siempre y cada vez más con el espíritu divino o *brahma*).

Los elementos esenciales de todo ser son espíritu y sentido, vida y materia; y entre ambos y en ambas direcciones hay una evolución interna de arriba abajo y de abajo arriba. El objetivo de la ética es una realización cada vez más honda de la propia mismidad *(atman)*. Lo cual significa que el yo individual debe ser superado de continuo en sus actividades externas. Y esto vale para todas las escuelas, aunque de forma diferente. Esa autorrealización significa, al propio tiempo, liberación. De ahí que cada uno de los caminos sea necesario: el camino del conocimiento *(jnana-marga)*, el camino de la oración *(bhakti-marga)* y el camino del obrar *(karma-marga)*. Tales caminos son, desde distintos puntos de vista, el mismo y único camino, aun cuando las diferentes épocas y los distintos escritos subrayen más esta o o aquella vía, y hasta aparentemente de manera exclusiva. Si entre esos caminos surge una tensión, ello no se debe a un motivo metafísico, sino que deriva de la madurez o inmadurez del hombre.

Ahora bien, para casar las filosofías materialistas con las espirituales más antiguas, la consecuencia más profunda y última de toda filosofía en la época reciente es el esfuerzo por insertar el mundo material en el espíritu interno por medio del saber. Por ende, cabe decir al respecto: vida es la interioridad de la materia; sentido es la interioridad de la vida, y espíritu es la interioridad del sentido. Evolución e involución coinciden como dos medias circunferencias; el punto de partida es la divinidad, el fin es el «morirse uno mismo» *(deity-diety).*

De este modo el hombre es la criatura privilegiada, que puede moverse hacia el ser divino y simultáneamente debe disolverse en la materia primera. El hombre es la integración del universo (Nicolás Cusano diría: *coincidentia oppositorum,* que sin embargo él reserva exclusivamente a la divinidad). Tarea de la filosofía, como de la religión, es mostrar el camino hacia esa integración del universo. El hombre tiene que identificarse cada vez más, mediante una evolución intimista, con su mundo, con la humanidad como sociedad y con el espíritu divino; de ese modo podrá llevar su propia mismidad a la consumación suprema. Educación significa desarrollo de lo más profundo que hay en el hombre, donde objeto y sujeto están en relación mutua y acaban por identificarse en el hombre.

Occidente calificaría gustosamente de panteística esta mentalidad o la llamaría teopanismo. Mas para dilucidar esta cuestión sería necesario hablar antes del concepto o imagen de Dios (cf. sobre el tema: RABINDRANATH TAGORE, *Sadhana. Der Weg zur Vollendung,* Munich 1921; id., *Pensönlichkeit,* Munich 1921; H. ZIMMER, *Der Weg zum Selbst,* Zurich 1944, Düsseldorf 1974; H. VON GLASENAPP, *Indische Geisteswelt,* Baden-Baden 1958).

Frente a esta evolución vigorosa y a la pluralidad de puntos de partida y de metas finales de la antropología, es necesario hacer a modo de conclusión unas breves reflexiones sobre el fundamento, singularidad y sistematismo de tales doctrinas.

§ 20. *Reflexiones preliminares sobre el fundamento, peculiaridad y sistematización de la antropología*

J. STÜRMANN, *Systematische Anthropologie*, Munich 1952, [2]1957; H. KNITTERMEYER, *Grundgegebenheiten des menschlichen Daseins*, Darmstadt 1963; J. MÖLLER, *Zum Thema Mensch*, Maguncia 1967; M. LANDMANN, *Antropología filosófica*, Uteha, México 1961; E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona 1976 (presentación y amplia orientación bibliográfica de A. ORTIZ-OSÉS); W. PANNENBERG, *El hombre como problema*, Herder, Barcelona 1976.

I

El hombre no es sólo la realidad en este mundo con la que nosotros nos encontramos en nuestros semejantes, como objeto de nuestra experiencia mundana externa. Del hombre, por el contrario, nosotros sólo podemos hablar en un sentido propio en la medida en que como hombres que somos, experimentamos, conocemos, entendemos y vivimos dinámicamente nuestra humanidad.

Pero lo decisivo en este proceso de conocimiento propio es que en él no nos captamos como objeto de nuestra experiencia, sino que más bien nos experimentamos a través de nuestras vivencias y de nuestra realización: nuestro yo no es objeto de nuestra experiencia interna, más bien lo experimentamos en todas esas vivencias íntimas.

1. En el campo filosófico del conocimiento natural hemos de establecer que el hombre sólo se puede experimentar y conocer a sí mismo como «realidad relacional de índole peculiar». Hoy nosotros captamos habitualmente esa manera peculiar de ser, que es propia del hombre, mediante el concepto de persona. Ya que pretendemos exponer y coordinar los logros temáticos de esta realidad relacional, alcanzados hasta ahora por la antropología filosófica, vamos a presentar aquí, al menos de un modo esquemático, el fundamento, singularidad y sistemática de nues-

tra antropología. Ello puede servir como un intento que responde al estado actual de la antropología, aunque no puede tener la pretensión de ser exhaustivo y menos aún de la exclusividad.

a) La primera relación que el hombre experimenta como relación natural es *existir;* es decir, el hecho de que se experimenta a sí mismo no como una cosa, sino sólo en su realización, como un yo que se experimenta, siente, piensa y quiere en sus experiencias, sentimientos, pensamientos y voliciones. Se experimenta como un centro receptor o transmisor de todos esos actos (cf. M. Heidegger).

b) Con esto viene dada inmediatamente la segunda relación, que es la *relación con el mundo,* en la que se realiza el existir del hombre. Mundo es, en general, el espacio real circundante que, frente al yo experimentado, aparece como el no yo experimentado, y que, definido desde el hombre como cosa, puede convertirse en cosa en un sentido estricto y científico. El «hombre en el mundo» es el ser capaz de la objetividad, es el ser en este mundo, obligado a decidirse en favor o en contra de la objetividad (cf. H.E. Hengstenberg).

c) En esa relación el hombre experimenta que no es un miembro necesario, sino que está siempre en relación como un *factor libre,* aunque para él la realidad objetiva comporta un carácter de necesidad. En esa capacidad y obligatoriedad de la *libre realización* el hombre se conoce como un ser *de decisión,* como un ser creador. La pluralidad de las formas posibles, incluso del pensamiento lógico cf. N. RESCHER, *Topics in Philosophical Logic,* Dordrecht 1968), tiene aquí sus raíces. Y desde aquí han de proyectarse las líneas fundamentales de una antropología cultural y sociológica.

d) Ante esa relación, en la que el hombre está como un factor libre, experimenta su propio ser en la *dualidad de objeto y sujeto,* en cuanto que a través de su cuerpo, con el que constituye una parte del mundo, y a través de su alma espiritual, con la que se experimenta frente al mundo como sujeto, puede poseer libremente su ser experimental tanto bajo el signo del «yo tengo» como bajo el signo del «yo soy» (G. Marcel). Es precisamente esa «libertad dialéctica» frente a su cuerpo y a

su alma espiritual la que le permite vivir y entender su propio yo como «centro de un sistema libre de relaciones».

e) Con esa vivencia del propio «yo como libertad» se abren para el hombre nuevas posibilidades de explicarse y configurarse a sí mismo (cf. M. Landmann), posibilidades de *descubrimiento de sí mismo,* de llegar a ser él, y de realizarse, y posibilidades también de enajenación y extravío personal. Generalmente, la referencia de las distintas relaciones del yo, experimentadas, se abre aquí a la comprensión de la mismidad como identidad de la persona.

f) De esa mismidad, entendida en forma tan rudimentaria, se derivan nuevas relaciones que contribuyen al afianzamiento de esa mismidad en un modo nuevo: son todas aquellas relaciones espirituales y personales que nos permiten hablar de trascendencia en filosofía. El hombre no sólo se siente abierto a la nada y al infinito; se siente también como un ente orientado al ser de lo existente, hacia las ideas de las realidades categoriales, hacia un absoluto que está detrás o por encima de todo lo concreto. En la intencionalidad inmediata o creyente hacia esas realidades transcendentales el hombre experimenta de algún modo en su propio ser la identidad de sujeto y objeto; con lo cual se siente de un modo nuevo como una persona idéntica a sí misma.

g) De una manera totalmente nueva y todavía más profunda el hombre experimenta esa su peculiaridad esencial como persona y la identidad de sí mismo en la relación única que él puede aceptar y llevar a término como *persona con otras personas,* en todas las formas de capacidad y sujeción comunitarias a través del lenguaje, el amor y la vida. Los conocimientos auténticos de una antropología social tienen que evidenciar esa relación, la experiencia de sí mismo que con ella se abre, la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, y que viene dada con aquélla, y la consiguiente exigencia de la propia realización (cf. F. Ebner, M. Buber). Aquí se echa de ver de un modo rudimentario aquella forma de *subsistencia* en el hombre como persona que, junto a la *existencia* y la capacidad de diálogo, común a todos los hombres *(communicatio:* K. Jaspers), representa el elemento estructural más profundo y definitivo de la personalidad humana.

2. Sobre ese logro filosófico puede construirse la teología, en cuanto ciencia de la fe, si es que desea explicar al hombre como verdad de fe sus relaciones existenciales con el Dios viviente, tal como las lleva a cabo en la vida religiosa.

La diferencia esencial entre esta antropología teológica y la antropología filosófica está en que, frente al ser personal y absoluto del Dios viviente, el hombre ya no se puede entender simplemente como una realidad relacional, sino que ha de entenderse también por la fe como un dato, como una realidad ontológica independiente, sabedor sin embargo de que sólo existe porque existe Dios y porque Dios lo ha creado y lo conserva; sabedor asimismo de que es real porque Dios existe. Cuando no se trata del Dios viviente, sino de la imagen o del concepto de Dios; es decir, en un teología filosófica y no propiamente teológica, puede decirse que *la teología equivale a una antropología.* Cuando una teología auténtica habla del Dios viviente, que sólo puede ser objeto no manipulable de la búsqueda intencional humana en el conocimiento y en el amor, el hombre se convierte realmente en el objeto captado por la fe, como Dios es la realidad absoluta que esa misma fe capta. Puesto que aquí todo lo que soy y tengo deriva del Dios viviente, mi yo, que en ese «yo tengo», «yo soy», se contrapone a su cuerpo y a su alma, ha de convertirse en un objeto autónomo («substancia subsistente»). En otro lugar se expondrá más detenidamente esta afirmación, por la que se distingue la antropología teológica aquí desarrollada de la concepción presente, por ejemplo, en la obra *Mysterium salutis* (II, 406-420: K. RAHNER).

II

Desde este breve intento por encontrar un acceso a la antropología filosófica, se puede trazar un esquema para el tratamiento sistemático del asunto en una antropología teológica. Ese esquema no sólo ha de tener en cuenta las afirmaciones de la Escritura, sino también los problemas decisivos estudiados hasta ahora en la historia de la teología, por cuanto que en ellos, si

bien siempre bajo un ropaje histórico, aparecen cuestiones humanas generales que vuelven a presentarse una y otra vez a causa de las invariables debilidades y deseos del hombre. Por ello vamos a intentar exponer aquí todo el problema, como ya hemos indicado (pág. 221).

CAPÍTULO SEGUNDO

VÍAS PARA LA COMPRENSIÓN DEL FENÓMENO «HOMBRE» EN ESTE MUNDO

Cuando aquí, en una antropología teológica, se habla del fenómeno «hombre», lo único que se pretende decir con ello es que ha de empezarse por señalar las fronteras para la consideración ulterior del mismo hombre, fronteras que desde luego deben ya contener unas afirmaciones teológicas decisivas. Pretendemos jalonar aquí las dos fronteras extremas: primero, nos preguntamos por el origen terreno del hombre (§ 21), para reflexionar después sobre las afirmaciones bíblicas acerca de la semejanza divina del hombre (§ 22). Como conclusión seguirá un breve estudio sobre las vías alumbradas por la filosofía escolástica para entender al hombre (§ 23), y que representan los intentos más importantes con vistas a una antropología metafísica.

§ 21. *El origen terreno del hombre: teoría de la descendencia (las afirmaciones de las ciencias naturales y los relatos bíblicos de la creación)*

J. TERNUS, *Die Abstammungslehre heute,* Ratisbona 1949; A. PORTMANN, *Die Zoologie und das neue Bild vom Menschen,* Hamburgo 1956; P. OVERHAGE - K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen* (QD 12/13), Friburgo de Brisgovia ²1963; R.J. NOGAR, *La evolución y la filosofía cristiana,* Herder 1967; G. HEBERER, *Die Herkunft des Menschen,* en *Vom Ursprung der Arten,* Hamburgo 1969 (RoRoRo), 130-150; M. HERMANNS, *Der Mensch. Woher-Wohin?,* Pader-

born 1971 (Del Anthroposinstitut, S. Augustin, Siegburg); *Neue Anthropologie,* dir. por H.G. GADAMER - P. VOGLER, vols. 1-2: es una antropología biológica, Stuttgart 1972; BELA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders,* Francfort del Meno 1973.

El hombre aparece en este mundo ante todo como un ser vivo, que, como los demás seres vivos, está en una cadena generacional viva. De aquí que la primera cuestión deba ser la de dónde y cómo empieza esa cadena generacional. En primer término se enfrentan aquí dos puntos de vista: la revelación habla de una creación especial del hombre por parte de Dios, creación que se distingue de la formación de todas las otras realidades también por obra de Dios. La ciencia de la naturaleza, que sólo puede partir de los datos del mundo, busca esclarecer el comienzo de la cadena generacional humana en el marco de la evolución general del mundo. Esto plantea numerosos problemas a la teología, que no puede interpretar válidamente la Escritura como fuente primera de sus enunciados sin confrontar la imagen bíblica del mundo con la correspondiente imagen moderna. Como toda revelación bíblica viene dada dentro de la imagen del mundo propia de la época en que fue redactada la Escritura, no se puede exponer esa revelación en nuestro tiempo sin tener en cuenta la imagen actual. Toda revelación procede del Dios viviente y eterno, y piensa en el hombre viviente de cada época.

1. En la Escritura el hombre aparece, al igual que todo lo demás, como criatura de Dios, aun cuando a la posición singular del hombre en el mundo responde un relato sobre la singular manera de su formación por parte de Dios. El yahvista (J) presenta la creación del hombre en estos términos que responden a la concepción del círculo cultural babilónico: «Entonces Yahveh Dios formó al hombre del polvo de la tierra, insufló en sus narices aliento de vida y fue el hombre ser viviente. Plantó Yahveh un jardín en Edén, al oriente, y puso allí al hombre a quien había formado» (Gén 2,7s).

El hombre aparece como la primera criatura formada por Dios, y para él se dispone el resto del mundo.

El autor del código sacerdotal (P) presenta la creación divina del hombre en otra forma: después de las grandes separaciones de luz y tinieblas, de cielo y tierra, de mar y tierra firme, Dios creó con su palabra imperativa primero la vegetación sobre la tierra, después los astros del cielo y los animales del agua, del aire y de la tierra; finalmente, y de una manera solemne, al hombre como lugarteniente de Dios sobre ese mundo así creado y dispuesto: «Dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza, y domine los peces del mar... Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; varón y hembra los creó» (Gén 1,26s).

El autor, que siguiendo la imagen del mundo y la concepción egipcias (creación por la palabra, como lo hace el dios Ptah de Menfis: cf. H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín 1952, 614-619), presenta la creación del hombre como culminación del universo y señor de las criaturas infrahumanas, retrasa esta obra suprema de la omnipotencia y del amor divinos hasta el día sexto como remate de la creación del mundo (cf. lo expuesto sobre el relato de la creación, § 2). El Sal 8 y Eclo 17 recogen estas afirmaciones del relato P.

El relato de la formación del hombre sólo quiere cargar el acento sobre la realidad singular del hombre y sobre su peculiarísima posición en el mundo; lo característico, sin embargo, de ser creado por Dios no sólo compete al hombre, sino a todo cuanto existe fuera de Dios.

En esta afirmación no se dice primordialmente nada especial sobre el mundo, sino más bien sobre Dios, cuya omnipotencia y soberanía absoluta tienen que manifestarse justamente en su acción creadora, de manera particular en el relato de P, y sobre la singular posición del hombre en este mundo.

2. La ciencia natural, que ha de considerar hasta la misma naturaleza sólo como un dato, y no como criatura, ha llegado hoy al resultado perfectamente establecido de que el hombre se inserta en el contexto del mundo animal, y en especial dentro del género de los mamíferos (también P presenta a Dios creando a los animales y al hombre en el día VI). Después que, a partir

de la ilustración, se ordenaron sistemáticamente las distintas realidades, y de modo muy particular los seres vivos del planeta teniendo en cuenta sus características formales, desde el siglo XIX la paleontología —que pudo fechar los hallazgos de fósiles de conformidad con los estratos del terreno en que fueron hallados— ha demostrado inequívocamente que la idea evolucionista tiene un fundamento no sólo mágico, sino también lógico y empírico. Después de A.R. Wallace (1823-1913; su obra se publicó en 1858), Ch. DARWIN (1809-1882), con su obra capital *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), contribuyó decisivamente al triunfo de la idea evolucionista, incluso en el problema de la descendencia del hombre. En 1871, y con su obra *The Descent of Man, and Selection in relation to Sex,* formuló definitivamente sus ideas sobre el tema. Los cien años pasados desde entonces (cf. *Hundert Jahre Evolutionsforschung,* dir. por G. HEBERER, Stuttgart 1960), y de manera muy particular los últimos treinta con los grandes hallazgos de fósiles del período prehumano y humano, han confirmado esta doctrina; hasta tal punto que HEBERER, en su última exposición del tema (cf. *Der Ursprung des Menschen,* Stuttgart 1969, 15), puede calificarla como «una tentativa, a la que desde luego, cuando se consideran sus rasgos generales, le asiste un alto grado de probabilidad, de modo que se puede contar con su contenido fundamental de verdad, y que asimismo está bien cimentada en muchos de sus rasgos particulares».

Tal vez ya en el oligoceno, pero ciertamente que en el primer período del mioceno (es decir, desde hace alrededor de 25 millons de años) se había ya formado en la evolución de los mamíferos un tronco propio (los homínidos), en el que ocho millones de años después habría habido un período de transición de la forma animal (antropoides) a la forma humana, de la que habría salido el hombre hace un millón de años dentro de la historia del planeta. Al *homo sapiens* se le puede seguir claramente, en nuestra interpretación cultural de hoy, desde hace unos 600.000 años; es decir desde el cuarto período interglaciar. Para establecer si unos restos fósiles (por lo general sólo en forma petrificada) pertenecen al hombre o bien a un antropoide, hoy son de capital

importancia la formación de la dentadura así como la forma de los huesos de la pelvis (¡andadura erecta!), junto a otros indicios.

Al lado de los factores evolutivos de selección, aislamiento y adaptación, señalados ya por Darwin y Haeckel, en la época actual se atribuye la máxima importancia a la mutación (los genes). Si ha de establecerse además un principio teleológico, como responsable de la gran diversidad de seres vivos, es algo que puede considerarse como controvertible.

Dado que la doctrina de la descendencia afecta a todo el hombre, aquélla se convierte en un problema no sólo científico, sino también filosófico y hasta teológico. Este último hemos de estudiarlo aún con mayor detenimiento.

3. Ante todo hay que establecer la diferencia no sólo gradual y cualitativa, sino radical y de principio entre el hombre y el animal. La revelación bíblica expresa esa verdad al hablar de una creación propia y singular del hombre por Dios (véase lo dicho en el n.º 1), del mandato divino impuesto exclusivamente al hombre de cultivar la tierra y de dominar sobre todos los seres vivos («Llenad la tierra y dominadla; señoread sobre los peces..., las aves... y sobre todo ser viviente...», Gén 1,28; cf. Sal 8,6-9; Sab 9,2; 10,2; Eclo 17,2), y, finalmente, al referirse a la capacidad exclusiva del hombre para dialogar con Dios (cf. la exposición del yahvista, Gén 3,9-13; 4,9-15; Éx 3,7-15).

a) Estando a esa exposición, el hombre apareció en un punto determinado del espacio y del tiempo, y en todos los hallazgos es necesario distinguir si se trata de restos de un hombre o de un animal. Una afirmación de «mitad hombre y mitad animal», como la que describe ciertos animales fabulosos, no es posible (tales seres fabulosos, como los centauros [cf. OVIDIO, *Metamorfosis* 12,210-535], etc., son personificaciones de las fuerzas de la naturaleza; en ningún pueblo hay mitos que hablen de una evolución del hombre desde el mundo animal).

b) La humanidad constituye necesariamente, según eso, una unidad de especie histórica, con independencia de la cuestión de si toda ella se remonta a una sola pareja primera (monogenismo), sobre la que volveremos al tratar de la doctrina del pecado ori-

ginal (cf. § 47). En general sólo cabe decir que sobre todo el relato de la creación del yahvista presenta las verdades reveladas bajo un ropaje de su tiempo. Tales revestimientos sólo pueden mantenerse parcialmente como tales, cuando los datos científicos proporcionan para ello la base suficiente. Si la doctrina científica de la descendencia puede demostrar inequívocamente que la cadena evolutiva no ha podido empezar con una sola pareja, sino que han de suponerse muchos desarrollos simultáneos de índole parecida, entonces la creación de una única pareja al principio (Gén 1,26s) habría que considerarla como un revestimiento caduco, al igual que la exégesis de hoy ya admite como cierto que el relato yahvista sobre la formación de la mujer (Gén 2,21s) no pasa de ser un ropaje literario.

c) En la época moderna biólogos famosos han demostrado que, sobre todo visto desde el análisis de la conducta, el hombre no aparece como un miembro rutinario en la cadena evolutiva del *mundo animal, sino más bien «como un proyecto único* de la naturaleza», como un caso singular en la serie evolutiva (cf. A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt,* Bonn [4]1950; A. PORTMANN, *Die Zoologie und das neue Bild vom Menschen,* Hamburgo 1956 (RoRoRo).

Partiendo del estudio de los cromosomas J. Lejeune (desde 1964 genético fundamental) llega a esta conclusión: «Cualquiera sea el modo con que el problema vuelva a plantearse, todo parece indicar que la evolución progresiva a través de la variación darwiniana, difícilmente puede encajar con los hechos. Esos hechos nos obligan más bien a admitir que el cariotipo (todos los cromosomas del tipo cromosomático de nuestra especie) de los hombres, tal como hoy lo conocemos, originariamente está representado por un grupo muy reducido, incluso por una sola pareja, habiéndose impuesto desde entonces porque representa la solución mejor...» (J. HÖFFNER - F. INCIARDE - J. LEJEUNE, *Die Herausforderung der vierten Welt,* Colonia 1973, 45).

4. Una mirada comparativa a la teoría evolucionista de las ciencias de la naturaleza, que pone al hombre en la serie continuada de los antropoides (homínidos), y a la doctrina bíblica de

la creación que hace surgir directamente al hombre de las manos creadoras de Dios, plantea numerosas cuestiones a las que sólo cabe dar una respuesta con las reflexiones siguientes:

a) No es posible concordar ambos intentos de solución por lo que al origen del hombre se refiere — como se pretendió incluso en los tiempos modernos, después de 1920 — insertando el cuerpo del hombre en la cadena evolutiva de los homínidos, mientras que el origen de su alma se atribuye exclusivamente a un acto creador (cf. J. KÄLIN). Esto supondría una división de dos elementos integrantes autónomos (cuerpo y alma espiritual), que no tiene en cuenta la recta comprensión del ser unitario corpóreo espiritual del hombre.

b) La recta comprensión para el entronque entre creación y evolución debe arrancar sobre todo de una concepción profunda de la idea creacionista. Como ya se ha indicado (cf. § 6), la física nuclear moderna ha inducido a no seguir entendiendo el *acto creador sólo de un modo externo y macrocósmico*, de manera que para la mente e imaginación humanas el Dios creador y el mundo creado se contraponen en cierto modo como dos realidades independientes. La comprensión microcósmica de la naturaleza desde su estructura atómica puede presentar mucho mejor el misterio de Dios, si explica el acto creativo de manera que Dios cree desde dentro todo lo que produce. En consecuencia, el Dios creador está más íntimo a cada cosa creada (con transcendencia interna) de cuanto la propia cosa pueda estarlo a sí misma (cf. en la teoría de P. Jordan la constitución del mundo desde la pareja de iones que se extiende con la velocidad de la luz). De acuerdo con esto, la formación del hombre según el relato creacionista y la teoría evolucionista podrían armonizarse mediante estos razonamientos: Dios no ha creado el mundo como una realidad terminada, sino con una capacidad de desarrollo. A las posibilidades evolutivas, insertas en la realidad del mundo, se suma la realidad del Dios creador vivo, cual conservador del mundo y Señor de la historia. Esta correlación no sólo abarca la realidad material y viva del cuerpo, sino también la realidad viva y espiritual del alma. La participación respectiva de cada uno de estos factores en la evolución del hombre tampoco puede

separarse de forma tajante, como hay que separar fe y ciencia en la comprensión cristiana, aun cuando puedan ser distintos. El misterio peculiar del hombre como persona libre y espiritual puede explicarse como un despertar de la capacidad espiritual humana por la singular llamada personal de Dios, a la que el hombre puede responder personalmente en virtud de ese mismo llamamiento (cf. RATZINGER, *Schöpfung und Evolution*, en *Dogma und Verkündigung*, Munich 1973, 147-160).

Sin embargo, el acontecer específico de la acción de Dios en la evolución del hombre desde el reino animal es radicalmente distinto de la cooperación divina en la formación del hombre al nacer (aquí la Iglesia habla de creacionismo; cf. más adelante, § 29,2). La diferencia resulta clara para el pensamiento teológico, cuando se compara con la relación que media entre la singular filiación divina de Jesús de Nazaret y la filiación divina (adoptiva) de todos los hombres que Jesús hizo posible, o comparando la glorificación singular de Jesús en su resurrección y la resurrección de todos los hombres al final de los tiempos.

c) Hay que advertir, no obstante, que el concepto de *evolución* no es unívoco. Evolución no significa sólo desarrollo de algo que ya existe, sino más bien aparición de algo nuevo dentro de un orden preciso. Así en el siglo XIX la palabra se empleó primordialmente en la investigación orgánica de la naturaleza para el desarrollo biológico como «un ensayo explicativo para el cambio de forma de plantas y animales, que tan difícil resulta de entender». La doctrina evolutiva fue aquí un principio de trabajo para explicar «la sucesión de formas animales y vegetales tan claramente señalada en los hallazgos de fósiles» (cf. A. PORTMANN, *Die Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, 21ss). A su lado reconoce el propio Portmann la nueva interpretación, totalmente distinta, de la evolución en las investigaciones de orientación histórica: aquí la palabra «evolución» significa el desarrollo cultural por la libre acción del hombre (cf. los instrumentos para el desarrollo). En nuestro tiempo (1966) Huxley se ha referido al hecho de que el paso evolutivo más importante hay que verlo del mundo inorgánico al orgánico; es decir, en la aparición de la vida primera. Un cuarto significado de la palabra «evolución»

podríamos descubrirlo en el empleo que hace del vocablo P. Teilhard de Chardin: sus reflexiones sobre el futuro del hombre (evolución hasta el punto Omega: cf. *El fenómeno humano,* Taurus, Madrid 1963, 305-326; *Las direcciones y las condiciones del porvenir,* en *El porvenir del hombre,* Taurus, Madrid 1962, 277-290) han hecho de la evolución un concepto escatológico, en que la teleología opera a la par que la causalidad.

De modo parecido R. BACHMANN llama recientemente *(Neue Anthropologie,* vol. I, Stuttgart 1972, 195-229) a la ley evolutiva un «principio heurístico» (no una ley científico-natural), que, además del componente causal material mecánico (Darwin, Heberer), ha de considerar el ideal morfológico (Goethe, Carus) y un componente teleológico. Este último es decisivo sobre todo para la dirección de la evolución que no puede explicarse sólo por la «causalidad» mecanicista (Bachmann alude a la importancia de este punto de vista para comprender la acción médica, especialmente frente a la vida que surge o que se extingue).

5. El problema acerca del origen terreno del hombre nos lleva necesariamente a la cuestión de *la antigüedad de la raza humana.* Las cifras de la Biblia son cifras fantásticas que sirvieron a la interpretación creyente de la historia de Israel, al tiempo en que se redactaron esos escritos. El texto hebreo da 4145 años, mientras que la suma resultante del texto griego es de 5256 años (la diferencia hay que atribuirla a la corrupción de algunas letras que servían como signos numéricos). En el estado actual de la investigación la historia retrospectiva del hombre puede establecerse aproximadamente así: edad de hierro, hasta el 1200 a.C.; edad del bronce, hasta el año 2000; neolítico, hasta el 4000; mesolítico hasta el 9000; magdaleniense (La Madelaine, departamento francés de Dordogne) hasta el año 20 000; paleolítico reciente hasta el año 60 000. De capital importancia fueron los hallazgos del *Homo pekinensis* y los numerosos descubrimientos en África (al norte de Johannesburgo en 1936: más de un centenar de esqueletos de antropoides con una capacidad craneana de 600 a 800 cm, y al lado de los instrumentos fabricados por ellos). Hoy se supone que la primera aparición del hombre en

el pleistoceno, es decir, al final del cuaternario, debió ocurrir entre los 600 000 años y un millón antes de nuestra era. Ya no se ve la evolución como un desarrollo lineal-causal, sino que más bien a cada realidad evolutiva se le asigna una normativa propia en el orden y dirección. Y así, se puede compagiar con la pequeña cavidad creneana una auténtica inteligencia humana para la creación de las herramientas necesarias (cf. LThK I, 1957, 382-385: *Alter der Menschheit,* J. KÄLIN).

6. Más acuciante aún que la cuestión del origen del hombre es hoy el problema del *futuro humano,* que a través del análisis químico de los factores hereditarios y por la valoración de la transmisión de la herencia, que aquélla ha hecho posible, se ha convertido en una nueva tarea para los hombres. El hombre ha desarrollado ya una técnica (los computadores, la automación) con la que el hombre medio pronto no podrá detener el paso en su vida; los hombres, que por las exigencias del entorno no pueden ya detener el paso, fácilmente se ven empujados por las vías del crimen. Y así surge la cuestión: ¿Puede seguir la evolución natural del hombre mismo a una obra cultural? Más aún: ¿debe el hombre continuar desarrollando al hombre, a fin de que el hombre nuevo pueda hacer frente a la nueva técnica?, ¿puede el hombre manipular al hombre, que sólo como individuo es persona espiritual y libre? ¿Pero es posible la evolución de la especie, que sólo se da a costa del individuo y con un arranque totalmente oscuro? La teología debe reelaborar los nuevos puntos de vista sobre la esencia del hombre y especialmente las relaciones del individuo con la comunidad. Las reflexiones que siguen sobre la semejanza divina del hombre pueden ofrecer una base para ello (cf. P.B. MEDAWAR, *Die Zukunft des Menschen,* Francfort del Meno 1959; P. OVERHAGE, *Experiment Menschheit,* ibid. 1968).

§ 22. *El hombre imagen de Dios*
Dignidad y tarea humanas

MS II (1967) 806-817; 841s (con bibliografía): W. SEIBEL; ThW II (1935) 386-396 (H. KLEINKNECHT; G. VON RAD; G. KITTEL); RAC IV (1959) 459-479 (H. MERKI); 771-786 (G.B. LADNER); LThK IV (1960) 1087-1092 (H. GROSS - F. MUSSNER - F. LAKNER); F. STAUDENMAIER, *Die Lehre vom göttlichen Ebenbild im Menschen,* ThQ 12 (1830) 199-284; 403-524; G. SÖHNGEN, *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen,* en id., *Die Einheit in der Theologie,* Munich 1952, 173-211; S. OTTO, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit,* Paderborn 1964; L. SCHEFFCZYK (dir.), *Der Mensch als Bild Gottes* (WdF 124), Darmstadt 1969 (23 colaboraciones); J. ZERWELL, *Imago Dei im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen,* Gottinga 1960, D. ROLOFF, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben,* Berlín 1970; A. NORDLANDER, *Gottebenbildlichkeit in der Theologie H. Thielickes,* Uppsala 1973.

La grandeza y dignidad del hombre, su naturaleza única y aun su posición singular en el mundo sólo pueden expresarse en la concepción bíblica del mundo y del propio hombre a través de las relaciones únicas entre ese hombre y Dios, creador del mundo. Sólo Dios es grande y toda grandeza ha de proceder de él.

1. Esas relaciones singulares de Dios con el hombre y del hombre con Dios se exponen en la Escritura de tres modos:

a) El primero es que la existencia del hombre en este mundo sólo se explica por *un acto de creación inmediata por parte de Dios.* Ya en el relato de la creación yahvista, que es el más antiguo, se dice: Cuando aún no había sobre la tierra ni plantas ni hombres que cultivasen el suelo «entonces Yahveh Dios formó al hombre del polvo de la tierra, insufló en sus narices aliento de vida y fue el hombre viviente» (Gén 2,7). Para ese hombre se dispone el Edén, un jardín con ríos y árboles. La imagen de la creación al modo de un trabajo de alfarería — tomado del mito babilónico — expresa claramente que el hombre está al comienzo y que todo ha sido creado para él, que es obra exclusiva y personal de Dios.

De manera parecida el relato más reciente del código sacer-

dotal dice de Dios que había creado y dispuesto el mundo en seis días mediante su palabra omnipotente, que tras la creación de los animales de la tierra se dispuso a realizar una obra de creación totalmente nueva al exclamar: «¡Hagamos al hombre...!» (Gén 1,26). El hombre no surge, pues, al simple mandato de la palabra; explícitamente se presenta su creación como un acto personal de Dios. Tres veces se emplea en el versículo 27 la palabra *bara* = crear, que expresa la forma única de la actividad divina creadora (cf. ThWAT I, 1973, 773-777).

b) Ese singular acto creador de Dios lo especifica aún más el relato sacerdotal mediante la determinación «Hagamos al hombre a nuestra imagen *(salam)*, conforme a nuestra semejanza *(demuth)*... Y creó Dios al hombre a imagen suya; a *imagen de Dios* lo creó: varón y hembra los creó» (Gén 1,26s; cf. 5,1s; 9,6). El libro de la Sabiduría (2,23: lo hizo imagen de su propia eternidad) y el Eclesiástico (17,3: los revistió de fuerza según es él mismo, y los hizo a su imagen) vuelven a remitirse ya en la época helenística a estas antiguas afirmaciones bíblicas.

Tal *semejanza divina* ha encontrado en la misma Escritura y, sobre todo, en la teología subsiguiente las más variadas interpretaciones. Si Gén 5,1-3 — donde la semejanza de Set con su padre Adán se describe con las mismas expresiones — podía tal vez sugerir de que con la afirmación de la semejanza divina del hombre se daba en la Escritura la transposición de los antropomorfismos a la doctrina de Dios, un estudio sobre el contexto de Gén 1,26s demuestra que ése no puede ser el caso. Ante todo, debido a la orden inmediata que el hombre recibe del creador para que domine sobre la creación entera, aquí hay que entender la imagen *(salam)* de acuerdo con la historia cultural de la época. En oriente el soberano de un gran país, que no podía estar personalmente presente en todos los puntos de su imperio, mandaba hacer estatuas suyas y colocarlas en las provincias lejanas de su imperio como señales de su presencia y como muestra de su soberanía sobre todos los habitantes del país (cf. T.Ch. VRIEZEN, *Theologie des AT*, Waghingen 1956, 190; G. VON RAD, *Teología del AT* I, Sígueme, Salamanca 1972, 151s). El hombre aparece, por tanto, como lugarteniente, representante y signo de

la soberanía del Dios creador sobre el mundo, su criatura. En la vieja concepción oriental algo del poder del soberano se transfunde a su estatua; así, esta imagen bíblica de la semejanza divina del hombre también podría indicar que algo de la soberanía y gloria *(kabod)* de Dios se le transfiere al hombre por medio del acto divino de creación.

Lo único transferible es la soberanía, no la santidad; así ya el Sal 8,6 pudo decir: «Le has restado un poco para que fuera ser divino: de gloria y de esplendor le has coronado»; y Pablo llamará más tarde al varón «imagen y gloria (εἰκών καὶ δόξα) de Dios» (1Cor 11,7).

¿Qué significa, por consiguiente, «*conforme a nuestra semejanza*» *(demuth)?* En nuestra época se ha intentado —en conexión con la epopeya de Gilgamesh (tablilla 60)— relacionar la palabra con el vocablo *dam* = sangre, de tal modo que la «semejanza» indicaría una similitud interna, un parentesco de sangre (J. Botterweck). Otros piensan que la expresión «conforme a nuestra semejanza» representa una matización restrictiva de la expresión primera «a imagen de Dios»: el hombre no es igual a Dios; sólo posee una semejanza divina por el poder que Dios le ha confiado como en depósito y que no es propio suyo. El hombre no está junto a Dios, sólo ha sido promovido a una proximidad especial por la generosidad divina del Creador (H. Gross).

De este modo ambas expresiones «a nuestra imagen», «conforme a nuestra semejanza» coinciden y constituyen una determinación peculiar de todo el hombre.

c) Como consecuencia particular de la semejanza divina (y no como un elemento de la misma) presenta la Escritura el poder dominador y la *pretensión de dominio* del hombre en este mundo. Así se dice ya en el código sacerdotal: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza, y domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre las bestias de la tierra y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra» (Gén 1,26)... «Dios les bendijo, diciéndoles: Sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y dominadla; señoread sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo viviente que se mueve sobre la tierra» (Gén 1,28).

A esos textos se remite a su vez el Salmista en Sal 8,10, para cerrar su meditación sobre el poder del hombre con este grito jubiloso: «Oh Yahveh, Señor nuestro, ¡cuán grandioso es tu nombre (= imagen) sobre toda la tierra!»

d) Lo que hasta ahora aparecía expresado en la primitiva concepción oriental de las partes más antiguas de la revelación ha encontrado una expresión nueva en los escritos helenísticos de época muy posterior; exposición que ha influido en la teología patrística, marcada a su vez por el pensamiento griego, y también en nuestra teología. La semejanza divina se busca esencialmente en *las propiedades del espíritu o del alma del hombre.* Así escribe el autor de la Sabiduría (2,23s): «Porque Dios creó al hombre para la incorrupción, lo hizo imagen de su propia eternidad. Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo.» El autor de Jesús Sirá (Eclo 17,1-8) recoge las antiguas representaciones de la semejanza divina y ahonda en las nuevas ideas helenísticas cuando escribe: «El Señor creó de la tierra al hombre y de nuevo le hizo volver a ella. Les dio días contados y tiempo fijo; y les dio poder sobre las cosas de la tierra. Los revistió de fuerza según es él mismo, y los hizo a su imagen. A todo ser viviente le infundió su temor para que él dominara a bestias y a aves. Les dio consejo y lengua, ojos y oídos y un corazón para pensar. Los llenó de saber y de inteligencia; y les dio a conocer el bien y el mal. Puso su mirada en sus corazones, para mostrarles la grandeza de sus obras...»

e) El Sirácida agrega, como una última señal del hombre hecho a semejanza de Dios, el regalo de la alianza divina que Dios estableció con Israel, aunque en el ámbito del pensamiento universalista del período helenístico se concibe para los hombres todos, y así continúa: «Les añadió el saber, y los hizo herederos de la ley de vida. Estableció con ellos alianza (διαθήκη) eterna, y les mostró sus decretos. Los ojos de ellos vieron la grandeza de su gloria; sus oídos escucharon la gloria de su voz» (Eclo 17,10-13). Y continúa alabando a Dios, juez y señor misericordioso, tal como se manifestó en Israel a lo largo de su historia.

Si en el AT la semejanza divina del hombre era primordialmente una participación en *el poder del Dios creador* sobre su

creación, en el NT será una participación en *la santidad divina*, como reclamaba ya el Levítico: «Sed santos, porque yo Yahveh, vuestro Dios, soy santo» (Lev 19,2; cf. Mt 5,48):

2. En el mensaje del NT la doctrina de la semejanza divina del hombre reviste una forma escatológica. Se proclama a Cristo, como el Mesías prometido —y lo hace Pablo de una manera especial— «imagen del Dios invisible» (Col 1,15: εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου; cf. 2Cor 4,4). El autor de la carta a los Hebreos (1,3) dice de Cristo: «Él es el reflejo de su gloria, impronta de su ser (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). Él sostiene el universo con su palabra poderosa. Y después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas» (cf. Sal 110,1). Y así aparece Cristo como consumación suprema de lo que ya Adán pudo y debió ser: la imagen y el representante de Dios en este mundo (cf. Gén 1,26s). *Cristo es el segundo Adán* (cf. 1Cor 15,21s.45s), mientras que el primer Adán es figura (τύπος) del Adán futuro: Cristo (cf. Rom 5,14). Se expresan así cuatro ideas:

a) La semejanza divina del Adán primero, que según el libro de la Sabiduría debía encontrar su expresión en la inmortalidad del hombre (cf. Sab 2,23), ha perdido esa su manifestación por el pecado adamítico, y no sólo para el primer hombre personalmente, sino también para todos sus descendientes. Lo que la manifestación de la gloria (δόξα) divina había perdido en este mundo por la muerte del hombre, volvió a recuperarlo Cristo con su resurrección para sí y para cuantos le pertenecen (cf. 1Cor 15,21s).

b) La otra idea, que aparece en Pablo completando la doctrina veterotestamentaria de la semejanza divina, es que la muerte es «la paga del pecado» (Rom 6,23), y que el pecado es la auténtica deficiencia de esa semejanza divina en Adán, y por tanto en sus descendientes, el pecado que significa un alejamiento de Dios. Mas Cristo, que no tuvo pecado (cf. 1Pe 2,22; Is 53,9; Jn 8,46), fue hecho pecado (ἁμαρτία) por Dios en favor nuestro (cf. 2Cor 5,21), para redimirnos y para que en él fuésemos justicia de Dios (δικαιοσύνη θεοῦ, cf. Col 1,22; Rom 5,19).

c) La tercera idea acerca del tema la formula Heb 1,3, comentando el Sal 110,1, al decir: Cristo «se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas» (cf. Mc 16,19; 1Tim 3,16). La culminación de la semejanza divina del Mesías se manifiesta aquí con el retorno al Padre y la sesión a su derecha, lo que significa una participación en la gloria personal de Dios.

d) De lo que se deduce que la plena recuperación de la semejanza divina — la meta del hombre en el NT — se realiza conformándose a Cristo, la nueva imagen de Dios y la única perfecta. Así escribe Pablo en Rom 8,29: «Porque a los que (Dios) de antemano conoció, también de antemano los destinó a reproducir la imagen de su Hijo (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) para que éste fuera el primogénito entre muchos hermanos.» El sentido de la actividad misionera del apóstol es «que Cristo sea formado en vosotros» (μορφωθῇ χριστὸς ἐν ὑμῖν Gál 4,19). Pero esa obra tiene que hallar su consumación tras la muerte del hombre en su bienaventuranza, de la que Pablo escribe: «Y nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, su imagen misma, nos vamos transfigurando de gloria en gloria (es decir, creciendo en gloria) como por la acción del Señor, que es Espíritu» (2Cor 3,18). «Y como hemos llevado la imagen del (Adán) terreno, llevaremos también la imagen del (Adán) celestial» (1Cor 15,49). Pablo fundamenta estas sus afirmaciones con los razonamientos siguientes: «El primer hombre, Adán, fue ser viviente (Gén 2,7); el último Adán, espíritu vivificante (ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν). Sin embargo, lo primero no fue lo espiritual (πνευματικόν), sino lo puramente humano (ψυχικόν); después lo espiritual. El primer hombre, hecho de la tierra, fue terreno (χοϊκός), el segundo hombre es del cielo (ἐπουράνιος). Cual fue el hombre terreno, así son también los hombres terrenos; cual es el celestial, así también serán los celestiales» (1Cor 15,45-48). «De modo que, si alguno está en Cristo, nueva criatura es. Lo viejo pasó. Ha empezado lo nuevo» (2Cor 5,17). Por eso, exige Pablo una y otra vez: «Que os despojéis, por lo que se refiere a vuestro primer género de vida, del hombre viejo que se va corrompiendo a medida que sigue las tendencias de la seducción, y que

os dejéis renovar por el espíritu de vuestra mente, y os revistáis del hombre nuevo, que ha sido creado a imagen de Dios en justicia y santidad de la verdad» (cf. Ef 4,22-24; cf. Col 3,9).

Vista en su conjunto, la diferencia importante entre ambos Testamentos se advierte claramente que en el AT la doctrina de la semejanza divina del hombre aparece sobre todo en su aspecto estático (el hombre es imagen y representante de Dios en este mundo: εἰκών), mientras que en el NT destaca el aspecto dinámico de esa realidad, una semejanza divina que —siendo como es tarea y gracia de Dios— conduce a una mayor madurez de la imagen de Cristo en el hombre (cf. Rom 8,29s), hasta tanto que el propio Dios complete en la eternidad lo que el hombre sólo puede empezar, conservar y hacer madurar con la gracia divina. El misterio neotestamentario de la gracia ha sustituido al misterio de la antigua alianza sobre el poder divino. Esta semejanza divina en el hombre del NT (por ser gracia) se puede perder, pero también (como gracia que es justamente) se puede recuperar.

3. Desde esta comprensión nueva y profunda de la semejanza divina en el mensaje de san Pablo se entiende que ya los padres desde el comienzo distinguiesen la doctrina de cada uno de los dos Testamentos al respecto, y en conexión con las dos expresiones de Gén 1,26, hablasen de una semejanza divina *natural (imago)*, y por lo tanto inalienable, y de otra *sobrenatural (similitudo)*, que sí puede perderse. Así, entre otros, IRENEO *(Adv. haer.* IV,38,3s) y TERTULIANO *(De baptism.* 5). Al mismo tiempo la concepción dualista del platonismo tiene aquí un papel importante; de acuerdo con ella CLEMENTE DE ALEJANDRÍA y ORÍGENES ven la semejanza divina del hombre primordialmente en su espiritualidad y libertad (λογικόν, αὐτεξούσιον), mientras que IRENEO y TERTULIANO, en su lucha antignóstica, valoran justamente de cara a la similitud con Dios la corporeidad del hombre, su cuerpo vivificado por el alma. El resultado más interesante en la evolución de la doctrina de la semejanza con Dios es que, frente a la gnosis, en esa afirmación se ha desarrollado el elemento dinámico, la posibilidad de perderla y la posibilidad

también de acrecentarla y hacerla madurar hasta la glorificación con Cristo, desarrollando así también el valor pedagógico de esta verdad revelada (en relación con las ideas platónicas; Orígenes e Ireneo). He aquí, por ejemplo, lo que escribe el obispo de Lyón: «La obediencia a Dios significa permanencia e inmortalidad; pero la inmortalidad es el timbre de honor de quien no ha sido creado. Mediante ese orden, armonía y dirección, el hombre creado se transforma en imagen y semejanza del Dios increado, por cuanto que el Padre lo quiere y decreta, el Hijo lo realiza y forma, y el Espíritu asegura la nutrición y el crecimiento, mientras que el hombre adelanta poco a poco y llega a la perfección; es decir, se acerca por completo al Increado. Porque perfecto sólo lo es el Increado, Dios. El hombre, en cambio, primero ha de ser hecho, después crecer y fortalecerse, luego multiplicarse y convalecer para ser glorificado y, finalmente, contemplar a su Dios. Pues, la contemplación de Dios es nuestro fin y la causa de nuestra inmortalidad; esa inmortalidad es la que nos lleva a la proximidad de Dios» *(Adv. haer.* IV,38,3).

Con su especulación trinitaria AGUSTÍN introdujo una idea totalmente nueva en esta doctrina, al ver en determinadas funciones espirituales del alma otras tantas referencias a las tres divinas personas *(mens* y *memoria* = el Padre; *notitia* e *intelligentia* = el Hijo; *amor* y *voluntas* = el Espíritu: *De Trinitate* IX-XI). Según otros padres (cf. GREGORIO NACIANCENO) el modelo y prototipo es Cristo, a cuya imagen el Dios trino creó al hombre (cf. Gén 1,26). JUAN DAMASCENO *(De fide orthodoxa* II, c. 12) compendió esas diversas doctrinas. Penetraron en la edad media a través de los denominados *Dicta B. Albini,* de Angers († 550(?): PL 100,566B-568B), que Rabano Mauro cita frecuentemente (cf. también PL 40,805s: ALCHER DE CLARAVAL). Con su libro de las Sentencias *(Sent.* II, d. 16) PEDRO LOMBARDO introdujo esa doctrina en los grandes comentarios de la época siguiente (cf. TOMAS DE AQUINO, *Sent.* II, d. 16; *Summa Theologica* I, q 93).

La consideración mundana de la época indujo a buscar, al lado de las dos palabras de similitud, de Gén 1,26, otra huella más modesta de Dios *(vestigium)* en el mundo infrahumano, y a distinguir, en conexión con la doctrina paulina de una *imago*

creationis (naturae: sobre todo en las facultades espirituales del alma, siguiendo la línea helenística y agustiniana), entre una *imago recreationis (gratiae:* por la imitación de Cristo sobre la tierra) y una *imago similitudinis (gloriae:* por la asimilación a Cristo en la gloria celeste). Con lo cual en la doctrina escolástica Cristo no tanto aparece como imagen de Dios para mostrar a los hijos de Dios lo que ellos son, sino más bien para mostrar al hombre quién es Dios (L. Hödl). La mística de un maestro ECKHART habla preferentemente de una «cristiformidad», que se origina por la vida del hombre.

LUTERO descubre la semejanza divina en la *iustitia originalis,* perdida por el pecado (pecado de origen). En la nueva teología protestante, la doctrina de la semejanza divina del AT aparece, según E. BRUNNER *(Glaubenslehre* II, 1950, 53-63), como un estar delante de Dios, mientras que en la doctrina neotestamentaria significaría la libre responsabilidad personal ante Dios, un estar y mantenerse en la palabra divina. K. BARTH (KD III/1, 204-233) ve la semejanza divina sólo en la relación yo-tú entre varón y mujer (exposición unilateral de Gén 1,27).

4. Por lo que respecta a la teología de hoy, puede decirse en general que es necesario repensar la doctrina de la semejanza divina, porque es la verdad revelada más importante acerca del hombre. Con ese parecido a Dios no se expresa ninguna cualidad del hombre; lo que se afirma más bien es la determinación estructural decisiva del hombre. En esa afirmación revelada coinciden las ideas de creación y alianza junto con las enseñanzas teológicas sobre naturaleza y gracia, pecado y redención. Pero la comprensión de esa coincidencia es lo que se le brinda precisamente y de modo muy particular a nuestra época.

S. OTTO *(Gottes Ebenbild im Geschichtlichkeit,* Paderborn 1964) intenta resumir esa doctrina en estos cuatro enunciados: *a)* El «estar delante de Dios» del hombre como *imago Dei* es un estar dialógico en la interpretación de la teología; *b)* Por la encarnación del Hijo, imagen del Padre invisible, el «estar delante de Dios» del hombre como *imago Dei* se convierte en un estar dialógico redimido; *c)* Como respuesta actualizada del «ser imagen»

del hombre delante de Dios es un ser en historicidad; *d)* En su Hijo, imagen suya, Dios se apropia la historicidad del hombre, imagen divina.

Tal vez pueda enlazar con esta interpretación la vieja doctrina del «reflejo»; el núcleo principal de esa doctrina es que el hombre, espejo de Dios, sólo puede reflejarlo en la medida en que está vuelto a él y su espejo está limpio para reproducir la imagen divina. Para ello habría que tener en cuenta la distinta valoración que el hombre percibe de su propia imagen reflejada en las diferentes fases de su humanización (maduración). El cristiano, que ha alcanzado el «desarrollo correspondiente de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13), debería meditar y perseguir ese reflejo de Dios en su propio ser a la medida de Cristo. Así podríamos decir: como Dios conoce y expresa su esencia en su propio Hijo, también a nosotros, los hombres, nos ha creado de conformidad con esa su imagen conocida, conformes a Cristo, el Logos de Dios. Como en Dios las relaciones entre las tres personas son relaciones dialógicas (de conocimiento y amor: Buenaventura), así ahora las relaciones del hombre con Dios deben ser la realización actual de esas relaciones divinas. La auténtica historicidad del hombre ha de encontrar su norma y medida en la historicidad de Cristo como imagen de Dios encarnada. La característica histórica en la vida de Cristo es su absoluta subordinación a Dios, su Padre, en todo cuanto es y hace (Jn 5,17. 19-23), según él se entiende a sí mismo, su vida y su misión en el mundo. La palabra dirigida a Felipe: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9; cf. 12,45), habría, pues, que explicarla así: quien me comprende entiende mis relaciones con el Padre. Las relaciones humanas de Cristo con Dios son un claro reflejo de su filiación esencial ante Dios Padre, en la única naturaleza del Dios viviente y trino. ¡Cuánto debería significar la realidad del Dios viviente para nosotros los hombres en este mundo, para nuestra comprensión y nuestra configuración cristianas del mundo y de nosotros mismos! El fin, pues, de la doctrina de la semejanza con Dios debería ser también para nosotros, como lo fue para los pensadores de la edad media, una nueva inteligencia de Dios, y no propiamente la comprensión de nos-

otros mismos, que sólo puede ser acertada en la medida en que conozcamos, confesemos, amemos y sirvamos al Dios viviente.

La exposición personalista existencial de la doctrina de la similitud divina, tal como la ha desarrollado H. Thielicke, no es posible ni desde la palabra revelada ni desde la comprensión teológica de la creación y de la historia de la salvación (cf. A. Nordlander).

§ 23. *La estructura esencial del hombre*
Persona espiritual en un cuerpo; el hombre en el mundo; el mundo para Dios

J. ENDRES, *Der Mensch als Mitte,* Bonn 1956; W. PANNENBERG, *El hombre como problema,* Herder, Barcelona 1976; H. KNITTERMEYER, Grund*gegebenheiten des menschlichen Daseins,* Darmstadt 1963; H. PLESSNER, *Philosophische Anthropologie (Conditio humana),* edit. por G. DUX, Francfort del Meno 1970; F. HAMMER, *Die exzentrische Position des Menschen. Methoden und Grundlinien der philosophischen Anthropologie H. Plessners,* Bonn 1967; E. CORETH, *¿Qué es el hombre? Fundamentos de una antropología filosófica,* Herder, Barcelona 1976; J. SPLETT, *Anthropotheologie,* «Theol. und Phil.» 48 (1973) 351-370; A. RESCH (dir.), *Der kosmische Mensch* («Imago mundi» IV), Paderborn 1973; F. BLUM, *Der industrialisierte Mensch, seine Einstellung zu Religion und Gesellschaft,* Graz 1973; J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo (introduzzione all'antropologia filosofica),* Turín 1973.

Vamos a desarrollar aquí lo antes apuntado, a saber: que el hombre capta su ser más íntimo en unas relaciones, en medio de las cuales está su propio yo como centro, y en las que se experimenta a sí mismo; con ello y dentro de lo posible terminaremos ofreciendo un diagrama del número y subordinación de tales relaciones. Empecemos por dos *observaciones preliminares:*

a) No es necesario subrayar explícitamente que esto no puede pasar de ser una tentativa: la tarea que aquí se plantea no sólo sobrepasa las fuerzas de una persona, por mucho que se empeñe en aprovechar los múltiples ensayos hasta ahora realizados; es que, además, sólo puede tratarse de una tentativa cuando lo que se pretende única y exclusivamente es presentar de una manera

más o menos completa el estado actual de la cuestión. Es una tarea que avanza constantemente al tiempo que el hombre, y será una tarea irrenunciable mientras existan hombres empeñados en una comprensión siempre mejor de la anchura y profundidad de la dimensión propia, que no sólo es objeto de conocimiento, sino siempre y simultáneamente una realización de sí mismo. Una gran parte del conocimiento que el hombre tiene de sí mismo depende del grado en que el hombre se realiza con plena libertad.

b) La segunda advertencia previa se refiere a un aspecto formal del método: el conocimiento ocurre siempre en dos tiempos: se distingue algo y se abarca en su conjunto, se diferencia y se integra. Ello supone, en muchos casos, la posibilidad y la necesidad de recurrir a varios procesos intermedios. Ahora bien, es curioso notar justamente en la antropología que no sólo han de separarse, muchas veces, la consideración del ser y la del acontecer, sino que las diferencias aquí experimentadas o establecidas conducen, en parte, a dualidades sólo comprensibles a través de una tríada o división tripartita de todo el fenómeno. Como ejemplo histórico más curioso puede citarse la antropología de I. Kant. Él fue el primero que introdujo en la filosofía el término «antropología» y el primero en publicar un escrito con tal título compendiando las lecciones sobre el tema (1798; ²1800), cuando ya no impartía el curso porque la mayor asistencia la tenía en su casa. Después de haberse referido, a modo de introducción, al hecho de que cabe abordar la antropología desde un punto de vista fisiológico (partiendo de la naturaleza del hombre) o pragmático (partiendo de la libre actuación humana) y que él se había decidido por esta segunda vía, afirma simultáneamente desde el comienzo del curso que el hombre «según su especie es un ser terreno dotado de razón»; es decir, un espíritu en un cuerpo, o un espíritu personificado en un cuerpo, como diríamos hoy. Pese a esa dualidad, en la primera determinación esencial (Akadem. Ausgabe, 1.ª parte, vol. 7, Berlín 1917, 119) establece más tarde que es necesario responder a estas tres cuestiones, si el hombre quiere entenderse adecuadamentne: «1.º ¿Qué puedo yo saber? 2.º ¿Qué es lo que debo hacer? 3.º ¿Qué puede esperar?» *(Vorlesung über Logik,* Akad.Ausgabe, vol. 9, Berlín 1923, 25). Ese

dilema se nos presentará de continuo, aun cuando en general se puede establecer que el esquema triple se da más bien en las afirmaciones sobre el acontecer y el obrar, mientras que el esquema doble es más frecuente en las reflexiones sobre la realidad ontológica.

1. Como en cualquier enunciado general que la ciencia intenta, así también de modo muy particular en la antropología lo fundamental en el punto de arranque está en cómo abordar el problema. Por razones de claridad lo expondremos en seguida tal como hoy se plantea, para estudiar después las líneas generales de la estructura esencial del hombre.

a) En la Escritura la realidad del hombre aparece constituida por dos magnitudes perfectamente perfiladas, a saber: el cuerpo tomado de la tierra y el alma insuflada por Dios. Así, al menos, en la exposición primitiva del yahvista (Gén 2,7; 3,19 no es un enunciado ontológico, sino una amenaza de muerte). El Eclesiastés de la época helenística todavía afirma: «Vuelve el polvo a la tierra de donde vino, y el hálito vital vuelve a Dios, que lo dio» (Ecl 12,7). Esta concepción simple, que el hombre ve confirmada especialmente junto a la tumba de un semejante —de ahí que Ecl 12,7 se emplease en el viejo rito de la inhumación—, ha mantenido durante largo tiempo la idea de una especie de dicotomía del ser humano, justamente como un enunciado de fe, en oposición, por ejemplo, a la filosofía de Aristóteles, para quien el «alma es primera entelequia del cuerpo físico, capaz de vivir» *(De anima* II, c. 1: 412*a*,27s).

Ya el agudo dialéctico que fue Gilberto Porreta (de Poitiers, † 1154) rompía ese razonamiento cosificado al enseñar: *Nam (ut de ceteris taceamus) homo corporis animatione atque animae rationalis incorporatione animal fit atque homo (In Boethii contra Eutychen* 6,10; p. 323 [edic. HARING]: PL 64,1393D); «Mediante la animación del cuerpo y por la incorporación del alma racional en él, se constituye el animal y el hombre.» Pero después, muy a la manera medieval, establece resueltamente que el alma lo es incluso sin esa incorporación, y que el cuerpo es cuerpo completo también sin dicha animación. Justamente el ejemplo del cadáver

en la tumba, que él aduce, no demuestra según nuestra comprensión actual del cuerpo (el cadáver en el sepulcro no es el cuerpo del hombre, sino sólo los elementos químicos que en el instante de la muerte pertenecieron justamente a ese cuerpo) lo que él pretende probar. Pero con independencia de cómo ha de entenderse la relación entre cuerpo y alma (después volveremos sobre ello con mayor detenimiento), sigue manteniéndose el enunciado de que el hombre no puede entenderse al modo monista como alma sola o como cuerpo solo, sino únicamente en esa unidad dual de cuerpo y alma, como alma espiritual en el cuerpo, como alma corporeizada o cuerpo animado.

b) Esta afirmación reclama de inmediato una reflexión ulterior, toda vez que los conceptos «alma espiritual» y «corporeidad» del hombre no se entienden en el sentido estático de cosas, sino a la manera dinámica de realidades vivas, que sólo podemos reconocer desde sus manifestaciones vitales. Así las cosas, la observación de esas manifestaciones del alma espiritual conduce por sí misma a una nueva realidad, al yo, ante el cual se hace problemática la división bipartida de cuerpo y alma. No es mi alma la que piensa, soy yo quien pienso con mi alma, yo quiero, yo siento con mis facultades espirituales. El centro de la vivencia y de la realización vital, es decir, de una actuación más pasiva o más activa del hombre, es ese yo, que no se puede entender de un modo puramente funcional como origen o fin de esos actos anímicos, que se sabe por una cierta reflexión más bien como un «sí mismo», y que es una entidad auténtica, no sólo la suma de cuerpo y alma, ni sólo una función común del cuerpo y del alma, sino una verdadera realidad que puede decir frente al alma y el cuerpo: Yo tengo una alma (y un cuerpo) y yo soy el alma (y el cuerpo).

Esa comprensión de sí mismo, propia del hombre moderno, sin duda que ya se da en el pensamiento del Porretano, cuando erróneamente quiso establecer, en su doctrina trinitaria de Dios, una distinción real entre persona y esencia, por lo que fue condenado en París (1147) y en Reims (1148). Tal comprensión humana se ha dejado sentir siempre, pues la Iglesia ha declarado expresamente una y otra vez, sobre todo contra Hume que pre-

sentaba al alma como un «haz de percepciones» *(bundle or collection of perceptions)*, que el alma racional del hombre es una substancia.

Ya en la época en que se aplicó por primera vez el concepto de persona a la cristología, se planteó el problema condenado definitivamente en 382, el denominado tricotomismo de Apolinar de Laodicea († después del 385), que quiso sustituir en Cristo el alma espiritual (νοῦς) por el Logos divino. La condena fue motivada, en primer término, por la tensión a que dio origen en la Iglesia (cf. D 65 - DS 159; una nueva condena en el concilio Constantinopolitano II en 553: D 216, 223, 227 - DS 425, 433, 437). Sin que, no obstante, se prejuzgase para siempre el problema del ser personal del hombre. En la nueva teología dogmática de *Mysterium salutis* (II, 1967, 637-654: Ch. SCHÜTZ - R. SARACH) afrontan el problema intentando darle una respuesta de acuerdo con la orientación fundamental de esa obra y de acuerdo con su idea de la historia de la salvación: «Así, pues, persona expresa el ser más íntimo de todo hombre, su yo, por cuanto que sólo puede entenderse a sí mismo en una relación múltiple con el tú. Esa relación es esencialmente verbal, pues se constituye con una llamada y una respuesta; es regalo y es entrega, ya que se funda en un don inmerecido que dentro de la libertad se convierte para nosotros en tarea; es una relación amorosa, pues comporta una dinámica creativa. Sólo en la medida en que nos entendemos sobre un tú, podemos decir «yo» (pág. 653).

Ese tú se descubre luego en Dios creador, en Cristo y en el prójimo. De donde se deriva esta consecuencia: «Concebimos la persona como algo que acontece, que crece en una autotranscendencia permanente, la cual condiciona la posibilidad de una relación dialogal íntima de Dios con la criatura. Categorialmente alcanza su plena, múltiple y cósmica dimensión en la relación del yo-tú, en la relación fecunda del yo con el tú» (pág. 653).

Más adelante aún habremos de encararnos con esta idea surgida sin duda del arranque transcendentalista de la antropología en K. Rahner. Baste decir aquí que, al parecer, algo muy importante ha cambiado por lo que respecta al cuerpo, el alma y la persona: se habla de «fundamentación esencial» (¡como si tal

fundamentación pudiera darse! ¡Como si no debiéramos más bien aceptar simplemente el ser de las realidades fundamentales!) y se describe como un «desarrollo vital». Esto se puede advertir en tres realidades: el cuerpo del hombre sólo puede vivir con ayuda de los elementos que recibe de continuo con la alimentación, transforma con la circulación y digestión, para expulsar luego los residuos. Pero ese cuerpo humano no se identifica con tales elementos químicos que cambian constantemente. Sólo así puede entenderse la felicidad completa de los santos en el cielo, como hombres corpóreos, aun cuando los últimos elementos químicos de su cuerpo estén de algún modo sobre la tierra o se hayan descompuesto largo tiempo atrás entrando en un nuevo ciclo vital. La proclamación del dogma de la asunción de María al cielo, no según el espíritu de la leyenda del *Transitus*, sino como una afirmación teológica, ha proyectado resueltamente una nueva luz sobre este punto.

Otro tanto cabe decir del alma espiritual, que también experimenta un desarrollo esencial mediante vivencias y conocimientos, a través del encuentro con valores y bienes, a través de experiencias con las que se despiertan en ella sus propias posibilidades y leyes (el pensar lógico y el ideológico); pero la propia alma espiritual es una substancia real en la que acontece todo; no es un puro devenir. Ciertamente que el alma es de índole distinta que el cuerpo, aunque no por eso es una realidad ni menos ni más propia que el cuerpo, sino que en el hombre ambas realidades están necesariamente en una subordinación mutua. Lo mismo cabe decir de lo que llamamos persona. También la persona crece y madura mediante las relaciones yo-tú —conviene, sin embargo, consignar ya aquí que las relaciones yo-tú pueden estar igualmente condicionadas, y de forma esencial, por unas realidades apersonales y objetivas—, aunque no son ellas las que empiezan por asentarla en su ser. El ser personal del hombre no es sólo un ser con conciencia del yo; es más bien su mismidad que late bajo la conciencia del yo, y la única que la hace posible; a mí me parece igualmente falso ver cimentado el ser personal sólo en la relación yo-tú a través de la palabra. Persona es más bien el centro de todo cuanto puede llamarse humano, de

toda comprensión esencial del hombre, de todo obrar humano, y no tan sólo de la relación personnal yo-tú. En el análisis profundo que *Mysterium salutis* dedica a la consideración de la persona resuenan estas dificultades acerca de la palabra, aunque también allí se entiende ésta con una anchura y hondura idealistas, que ciertamente pueden captar mejor con palabras la realidad pensada, pero que justo por ello fallan en la auténtica realidad, que sólo ha de percibirse en el silencio.

Podría parecer así que una simple comprensión de lo que define al hombre en su estructura esencial debe abrazar estas tres realidades: *cuerpo animado* (alma espiritual en un cuerpo), *alma espiritual con cuerpo y persona,* como punto central al tiempo que contorno de la criatura y ser viviente que es el hombre, hecho a semejanza de Dios. No obstante también hay que decir que el ser personal debe ser de otra índole que el ser del alma o el ser del cuerpo. Y esas tres realidades, por cuanto realidades humanas que son, mediante el coeficiente humano se presentan justo como un ser humano. Las resoluciones contra la doctrina de A. Günther en 1857 y de J. Baltzer en 1860 (D 1655 - DS 2828, 2833) y las otras enseñanzas establecidas del alma como forma del cuerpo, no contradicen en nada la doctrina aquí expuesta, como aún hemos de probar. Esta doctrina lo que quiere más bien es avanzar, de acuerdo con la comprensión progresiva del hombre, tal como se ha desarrollado y expuesto gracias en buena parte a las distintas formas de la psicología, así como a la filosofía existencialista y al personalismo dialógico. Con lo cual no cambia ni una tilde de la doctrina tradicional cimentada en la Escritura.

Sólo que de paso habría ya que aludir al hecho de que la consideración de estos tres tipos de nuestras realidades, señaladas como autoexperiencia, a saber: cuerpo, alma espiritual y persona, también puede presentar mejor el misterio del hombre como imagen del Dios trino, con lo cual ciertamente que la dificultad en la comprensión del Espíritu Santo como tercera persona de la divinidad se refleja asimismo en la dificultad para comprender la persona humana. De todos modos, cuando se habla de ese reflejo de la Trinidad, no se puede pasar por alto que tampoco el Espíritu Santo puede entenderse dentro de la Trini-

dad como un simple diálogo entre Padre e Hijo (y nunca se le ha entendido así), sino como algo completamente distinto del «amor personal entre Padre e Hijo», como una persona. Quien no quiera abusar del término «palabra» debe reconocer que amor no es sólo una palabra; más aún, que puede darse un amor sin palabras y que en su realidad más íntima es de diferente estructura que la palabra. Amor no es tampoco simplemente una respuesta axiológica (como el *eros),* sino justamente una entrega de sí mismo como *agape* cristiana por la que la persona se acoge de un modo nuevo: un ser de naturaleza completamente distinta de la palabra. Basten aquí estas indicaciones para presentar las tres raíces del ser humano, sobre las que de inmediato vamos a seguir meditando.

2. Así *esta primera unidad bipolar y natural* (cuerpo y alma) alcanza una unidad superior en la persona. Esto explicaría que la caída interpretada en sentido materialista se refería sólo al cuerpo. De igual modo, desde un punto de vista idealista afectaría sólo al alma espiritual. Al mismo tiempo en el pensamiento cristiano se podría entender con mayor seriedad la corporeidad del hombre y, con ella, su misión y responsabilidad frente al mundo.

Pero a su lado hay *una segunda unidad bipolar ética,* que se presenta especialmente desde el alma espiritual, que define al hombre como un ser libre y moral, y que se expresa ante todo en el binomio «necesidad y libertad». Muchas de las cuestiones, que nuestra vida humana plantea como una realización vital, se esclarecen así. Esta tensión parece ya fundada en la dualidad «cuerpo y alma espiritual»; pero además se ha de establecer que también en el alma espiritual deben enraizarse ambas cosas, necesidad y libertad, pero que asimismo el cuerpo humano ha de ser capaz de la libertad sin representar únicamente la necesidad ciega como el cuerpo del animal. En todos los actos humanos auténticos, en el conocer, querer, sentir y actuar, etc., opera esa unidad tensa de necesidad y libertad, y teológicamente tal vez podamos decir que ahí se deja sentir sin más el hecho de que el hombre es simultáneamente criatura y realidad semejante

a Dios. Si queremos entender ese singular «no sólo, sino también» de necesidad y libertad como mera unidad funcional sino en su realidad honda, debemos poner, junto a esa necesidad y libertad, el tercer elemento del misterio fundamental humano, el «amor», que no simplemente vive de la unidad conflictiva entre necesidad y libertad, sino que ha de tener su raíz propia, aunque subordinada sin duda a lo que, junto con el cuerpo y el espíritu, hemos llamado persona. Las grandes y supremas cuestiones de la ética en las que, dentro del misterio de la conciencia, el saber acerca del orden y la ley, así como el querer el bien y el mal se elevan al plano nuevo de la libertad personal, que sólo en el amor ha de realizarse, y que confiere una nueva cualidad personal a los ordenamientos objetivos de bien y mal. Todas estas cuestiones han de encontrar aquí una respuesta.

Finalmente, *una tercera unidad bipolar metafísica,* en la que se quiere entrar sobre todo desde el ser personal del hombre, por el momento se puede insertar mejor en el antiguo esquema mental «inmanente y transcendente». Es difícil explicar adecuadamente lo que esto significa, pues los conceptos empleados aquí están en gran parte desdibujados, y sin unos conceptos bien precisos no cabe describir el fenómeno. En el fondo de esa cuestión «inmanente y transcendente» está la experiencia del hombre de que a través de cada uno de esos tres existenciales básicos de su ser, a través del cuerpo, del alma espiritual y del ser personal, puede elevarse por encima de sí mismo. Por su cuerpo el hombre es una pieza del mundo exterior y al propio tiempo configurador de ese mundo: naturaleza y creador de la cultura, para convertirse a su vez en criatura fruto de su propia cultura. Por su alma espiritual el hombre está subordinado al mundo de las ideas, de los valores y significados, o como quiera que se designe a ese mundo espiritual fuera del espíritu humano; aunque tal subordinación es a su vez receptiva, comprensiva, interpretativa y configurante.

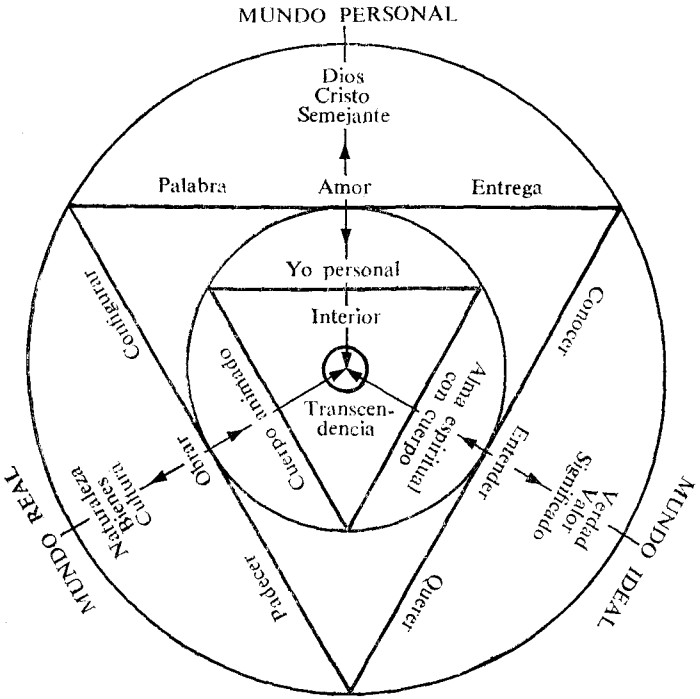
En su centro personal el hombre está particularmente abierto y ordenado a otras personas, al tú humano y finalmente a un tú absoluto y único, porque en cuanto yo personal siempre se entiende como un yo individual sin posibilidad de cambio ni true-

que, por lo que, en definitiva, frente a ese su yo busca un tú absoluto y supremo, pero que en su carácter absoluto se relaciona con el yo personal humano, como las ideas y los valores absolutos se relacionan con el pensamiento humano de tales ideas y valores. Más aún: en el enfrentamiento del tú absoluto pone en tela de juicio al propio yo hasta lo más profundo, y esto no sólo en un conocimiento de fe revelada, sino ya en una pura vivencia religiosa natural. El sentido genuino del *transcende-teipsum* se experimenta particularmente en esa esfera personal, en cuanto que vuelve aquí a mostrarse el último misterio fundamental de la persona, que se encuentra y acoge de nuevo cuando se dona y entrega. Si en otros campos cuentan más el conservar, el desarrollar y planificar de nuevo, en este terreno de lo transcendente religioso lo único que cuenta de verdad es reencontrarse siempre, en cuanto que el hombre se entrega y se reencuentra renovadamente. En conformidad con ello dentro de este terreno personal el conservarse y desarrollarse sigue siendo asunto secundario. Por eso, el misterio de la gracia tiene aquí su lugar propio, el misterio que también en el terreno corporal se puede vivir como don de Dios, en el terreno anímico espiritual como inspiración, iluminación y liberación, pero que revela precisamente en lo personal su hondura misteriosa como un nuevo comienzo creador: cuando me entrego a Dios, me acojo a mí mismo como aquel que yo siempre querría renovarme con vistas a la imagen final, que de algún modo está puesta en lo más hondo de cada hombre como un ideal personal, y que se desarrolla en todo auténtico proceso de crecimiento humano.

En esta tercera unidad de tensión «inmanente y transcendente» parece que lo que llamamos Dios o gracia es el tercer elemento, centro y ámbito de todo. Es preciso volver a repensar aquí lo que en la filosofía existencialista (especialmente dentro del campo cristiano, como en un G. Marcel) o lo que en el personalismo dialógico (en F. Ebner o en M. Buber) ha llegado a ser el campo visual de la autoconsideración humana.

Sólo marginalmente habría que apuntar el hecho de que ese esquema, recortado en el pensamiento judío y deformado por unos puntos de vista parenéticos, nos sale también al paso en

Pablo, cuando presenta al hombre (cargado con el pecado original) como carnal (σαρκικός), como egoísta (puramente humano, ψυχικός), que desconoce el alcance del espíritu en la comprensión griega, y como un espiritual (πνευματικός), movido únicamente por el Espíritu de Dios: «Ahora bien, nosotros hemos recibido, no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las gracias que Dios nos ha concedido... El hombre puramente humano (ψυχικός) no capta las cosas del Espíritu de Dios, porque son para él necedad; y no puede conocerlas, porque sólo pueden ser examinadas con criterios del Espíritu. Por el contrario, el hombre dotado del Espíritu puede examinar todas las cosas, pero él no puede ser examinado por nadie» (1Cor 2,12-15). «Porque, mientras entre vosotros haya contienda y discordia, ¿no continuáis siendo puramente humanos (σαρκικοί), y no es vuestra conducta puramente humana?» (1Cor 3,3). Aquí se ve al hombre bajo el peso del pecado original.



3. Lo más decisivo, sin embargo, en este ensayo sobre la estructura esencial del hombre es que con tales afirmaciones sobre él también se afirma su posición en el mundo. El cuadro de la p. 271 puede aclararlo de una manera intuitiva.

El hombre es una unidad substancial, simbolizado por el círculo menor, cuya estructura interna está determinada por el triángulo equilátero, cuyos tres lados apuntan al mundo personal en el tú absoluto de Dios, en el tú humano y divino de Cristo y en el tú cohumano; al mundo ideal de las ideas, valores y significados, y el mundo real de la naturaleza y de la cultura. Las funciones mediadoras del círculo interno frente al mundo exterior son: de la persona al mundo personal: palabra, entrega y amor; del alma espiritual al mundo ideal: conocer querer y entender; del mundo corporal al mundo real de la naturaleza, bienes y cultura: padecer, obrar y configurar.

La recta comprensión de la persona humana como un todo puede mostrar que la realización trascendental no sólo conduce hacia fuera sino también hacia el interior de la persona. Así como en la comprensión general del mundo hoy se puede comparar, por ejemplo, el misterio interno de la estructura de la materia con el gran misterio del cielo estrellado, así también el misterio íntimo de la persona humana es comparable con el misterio exterior del mundo humano. En ambas direcciones el pensamiento humano conduce al misterio que, como tal, sólo puede aceptarse, pero no razonarse. El lenguaje acerca del hombre como de un gran sistema de relaciones tiene aquí el punto central y el horizonte de su comprensión. El cuadro estático (sugerido por las columnas bien trazadas) puede representar al hombre en su realización vital conjunta, con lo que se echa de ver de manera específica lo relacional, donde el pensamiento objetivante descubre los tres elementos de relación que, cual compleja unidad, permiten reconocer el ser del hombre, al que corresponde asimismo el mundo unitario del hombre, estructurado en forma tripartita.

Tal vez podríamos ver en esta capacidad relacional del hombre el reflejo del *actus purus* divino.

§ 24. El cuerpo del hombre en la interpretación teológica

Pero vamos a intentar una consideración más profunda de los tres elementos estructurales del hombre: cuerpo (capítulo 3), alma (capítulo 4) y persona (capítulo 5).

CAPÍTULO TERCERO

LA CORPOREIDAD DEL HOMBRE

Desde tres puntos de vista hay que someter aquí el problema del hombre a una consideración teológica por lo que a su corporeidad se refiere: desde la corporeidad misma (§ 24), desde las formas de manifestación del ser humano como varón y como mujer (§ 25), así como por lo que respecta a la cuestión de la unidad histórica del género humano (§ 26).

§ 24. *El cuerpo del hombre en la interpretación teológica*
La corporeidad del hombre

Beuroner Hochschulwoche 1948, Friburgo de Brisgovia 1949; F. BÜCHNER, *Vom Wesen der Leiblichkeit;* J. BERNHART, *Leib und Verleiblichung in geschichtsphilosophischer Betrachtung* (ibid. 27-76); B. WELTE, *Die Leiblichkeit des Menschen als Hinweis auf das christliche Heil* (ibid. 77-109); «Anima» 9 (1954) 97-142 (fascículo especial sobre el cuerpo); J. LUZZI, *«Basar» en el contexto del colectivismo religioso veterotestamentario,* «Ciencia y fe» 14 (1958) 3-38; S. DE AUSEJO, *El concepto de «carne» aplicado a Cristo en el IV Evangelio,* «Estudios bíblicos» 17 (1958) 411-427; J. LUZZI, *Contenido religioso de «soma» y «sarx»,* «Ciencia y fe» 15 (1959) 451-473; H.E. HENGSTENBERG, *Philosophische Anthropologie,* Stuttgart [3]1966; id., *Der Leib und die letzten Dinge,* Ratisbona [2]1955; V. POUCEL, *Gegen die Widersacher des Leibes,* Friburgo de Brisgovia 1955 (París 1937); O. KUSS, RNT VI (Rom), Herder, Barcelona 1976 108-114: la carne (en Pablo); J. SCHARBERT, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch* (SBS 19), Stuttgart 1966; O. SCHILLING, *Geist und Materie in biblischer Sicht* (SBS 25), Stuttgart 1967; LThK 6 (1961) 299-906: *Leib* (J. SCHMID, J.B. METZ, H. FLECKENSTEIN); C.A. VON PEURSEN, *Leib, Seele, Geist,* Gütersloh 1959; J. GOITIA, *La noción neotestamentaria de Sarx en sus*

consecuencias cristológicas, «Estudios franciscanos» 62 (1961) 321-330; H. GRADMANN, *Das Rätsel des Lebens im Lichte der Forschung,* Munich 1962; J.B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica,* Herder, Barcelona 1967, 171-177: *Carne* (A. STÖGER); H. DRIMMEL, *Der Mensch und die Wissenschaft in der Zeitwende, Jahrestagungsbericht der Görres-Ges.* 1972, 5-21; VtB 146-150: *Carne* (X. LÉON - DUFOUR); HAAG DB 283-288: *Carne* (P. VAN INSCHOOT); J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios,* Herder Barcelona 1969.

Cuerpo, alma y persona no son tres componentes de los que resulta el hombre; pero tampoco son sólo tres puntos de vista de la consideración de un hombre. El hombre existe más bien como una realidad histórica concreta en este mundo sólo como un ser personal, cuerpo y alma. La dificultad, que aquí se evidencia ya en la formulación lingüística, permite conocer que una tarea capital del enunciado teológico será la de esclarecer un tanto los problemas latentes en esa dificultad. Podemos decir, ante todo, que cuerpo, alma y persona no constituyen una unidad y conjunto físicos, sino metafísicos. El primer problema consiste en determinar mejor lo que es el cuerpo, la corporeidad o corporalidad del hombre en este contexto. Y cabe empezar por las afirmaciones siguientes:

1. *El cuerpo es un constitutivo del hombre.* La corporeidad es tan propia del hombre como su espiritualidad. El hombre es siempre un espíritu con cuerpo; un espíritu solo, descorporeizado, no puede ser un hombre. Es necesario que determinemos mejor el contenido del concepto «cuerpo», aunque ya desde ahora debemos establecer que el hombre es un espíritu corporeizado, un espíritu en el cuerpo.

a) Aquí se plantea un gran número de problemas teológicos, a los más importantes de los cuales hemos de referirnos. Y sobre este punto hay que empezar por referirse a la antigua afirmación cristiana de que al morir «vuelve el polvo (ὁ χοῦς) a la tierra de donde vino, y el hálito vital (πνεῦμα) vuelve a Dios, que lo dio» (Ecl 12,7), y aquello otro de que «las almas (ψυχαί) de los justos están en la mano de Dios, y no las tocará tormento alguno» (Sab 3,1). Ya san AGUSTÍN daba vueltas a la idea de si las almas que han salido del cuerpo (con la muerte) tienen toda-

vía un cuerpo, y dice con gran cautela: «Que el alma tenga algún cuerpo *(aliquod corpus)*, cuando ha salido de este cuerpo (terreno), puede probarlo quien quiera, yo no lo creo.» Pero a renglón seguido expone una idea sobre la forma de existencia de los bienaventurados y de los réprobos, tal como la han contemplado los visionarios y concluye: «Hay, pues, que atribuir a los difuntos *(inferi)* un ser real *(substantia)*; pero yo lo considero *(arbitror)* un ser espiritual *(spiritualem)* y no corporal *(corporalem)*» *(De Gen. ad lit.* XII, c. 32, n. 60 y 61: PL 34,480s). En sus *Diálogos* el papa GREGORIO MAGNO († 604) desarrolló unas concepciones que después dominaron la edad media y nuestro pensamiento cristiano hasta la época reciente. Dice, por ejemplo, que san Benito vio «cómo el alma de su hermana (Escolástica), separada del cuerpo, atravesaba la región aérea en forma de paloma» *(Dial.* II, c. 34). Explícitamente enseña que el Dios todopoderoso ha creado tres naturalezas espirituales: una primera que no está revestida de carne de ningún género (los ángeles, en una concepción platónica); una segunda, revestida de carne, pero que no muere con la carne (el alma humana); y una tercera, revestida de carne y que muere también con la carne *(Dial.* IV, c. 3; cf. cap. 5). Para TOMÁS DE AQUINO († 1274) la cuestión de la corporeidad del hombre (o del alma humana) se plantea bajo la forma de si las *animae separatae* pueden estar todavía en relación con un lugar. Tomás está por la negativa: las substancias espirituales se comportan indiferentemente respecto de cualquier lugar, y las afirmaciones locativas de la Escritura acerca de los difuntos (gehenna, seno de Abraham, etc.) son afirmaciones metafóricas *(S.Th.*, Suppl. q. 69, a. 1). Es evidente que aquí la corporeidad se entiende no en un sentido metafísico, sino físico; y esta manera de pensar se ha mantenido hasta la época moderna. Así se puede ver especialmente en la doctrina del cuerpo resucitado: al fin del mundo, en la resurrección universal de los muertos, los cuerpos volverán a reunirse con sus almas respectivas, porque el hombre no puede ser feliz si el alma no vuelve a unirse realmente con su cuerpo *(S.Th.* Suppl. 75, a. 1).

Todavía nos introduce más aún en este problema la cuestión de la identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo del período de vida terrestre (cf. ibid., q. 79; Concilio Lateranense IV: D 429 -

DS 801), que se ha desarrollado sobre todo en conexión con el relato de la Escritura acerca de la resurrección de Cristo (y el sepulcro vacío). Cuando en 1950, y con ocasión de la proclamación del dogma de la asunción corporal de María al cielo, se pretendió retrasar o impedir esa proclamación con el argumento de que justamente en Éfeso se había descubierto la basílica del apóstol Juan, en la que tal vez se pudiera identificar una tumba conteniendo restos de María; la respuesta fue que, aun cuando se hubiera realizado en Éfeso tal descubrimiento, no significaría nada contra el dogma de la asunción. Tal vez podamos aclarar lo que aquí se deduce, si analizamos un poco las afirmaciones acerca de la corporeidad metafísica del hombre.

b) Con la corporeidad del hombre no se puede entender simplemente el cuerpo que se capta con los sentidos, que, por ser un cuerpo vivo, se mantiene gracias al intercambio continuo de elementos y que por lo mismo tiene como componentes básicos los elementos químicos, que recibe continuamente del mundo exterior asimilándolos o rechazándolos por inútiles. Con razón E. Hengstenberg distingue de forma clara y precisa —como ya antes lo habían hecho M. Scheler y H. Plessner— entre «el cuerpo físico», que acabamos de describir, y «el cuerpo humano», determinado y animado por el hombre como persona espiritual. Ésa es aproximadamente la distinción que formulamos al decir: «Yo tengo un cuerpo (terreno, vivo)», y: «Yo soy mi propio cuerpo humano», como espíritu en un cuerpo, como espíritu corporalizado.

Ya Aristóteles había expuesto que la mano como órgano del cuerpo humano no era una parte de ese cuerpo, sino un órgano determinado y empleado por el alma humana *(Metaphys.* VII, c. 11:1036*b*,30-32).

La concepción de Descartes, según la cual el cuerpo sería movido y puesto en marcha desde fuera, al modo de una máquina complicada, ha sido científicamente superada desde el siglo XVIII (A. von Haller). Todo organismo vive de un centro propio, se inserta de una manera regulativa y plástica en su entorno y está con él en una relación dialógica. Para el cuerpo humano ese diálogo reviste una forma totalmente nueva, por el simple hecho de que el hombre a través de su espíritu puede

conocer las leyes generales de la naturaleza y, siguiendo su libertad, puede cambiarlas y crear una cultura; y todo ello de una forma siempre nueva y en una medida cada vez mayor, a diferencia del animal, cuya configuración mundana permanece de algún modo estacionaria (la golondrina sigue construyendo su nido como lo hacía miles de años atrás).

c) La corporeidad del hombre parece determinar y hacer comprensible de modo muy particular *la evolución,* y por ende, *la historicidad* humanas. Partiendo de la teoría evolucionista, cabe decir que el hombre en su corporeidad representa el grado de diferenciación más alta lograda hasta ahora en la naturaleza biológica. Esa evolución comporta una pérdida de elasticidad; cosa que se echa de ver tanto en la historia de la especie como en la historia del individuo. Se ha logrado, en cambio, una precisión inequívoca en la diferenciación de cuño configurativo. Pese a lo cual, la tendencia evolutiva sigue siendo una tendencia básica en todo viviente, incluido el hombre, aunque en éste ya no es primariamente como un acontecer natural, sino más bien como una tarea humana. Esa tarea, vista desde los ángulos filosófico y teológico, no ha de entenderse sólo como partiendo del espíritu y apuntando al cuerpo y al mundo —conforme a la unidad de cuerpo y alma en espíritu, como ser orientado—, sino como apertura de la persona, en lo corporal y espiritual, frente al Dios creador, misterio trascendental del que el hombre, creado a imagen de Dios, extrae su norte y guía, así como su propia fuerza para no apartarse de él. Las posibilidades cristianas de una configuración del mundo por parte del hombre —expuestas en § 16— suponen esta interpretación de la corporeidad humana y la hacen comprensible.

d) Que el hombre sólo aparezca como *unidad* en la perspectiva difícilmente inteligible de un movimiento que arranca del alma espiritual y del yo persona que aflora con ella, está expresado ya en la Escritura y lo ha expuesto tanto la antigüedad como la gran filosofía y teología de la edad media, y, según nuestra comprensión actual, responde al auténtico misterio vital de la forma de la existencia humana, que no puede liberarse de esas condiciones en las que el hombre cobra conciencia de sí mismo.

No se puede convertir el cuerpo, el alma y la persona espiritual en realidades aisladas, que existen en sí y para sí, caso de querer permanecer fieles al conocimiento como el único camino que permite conocer al hombre, si no se quiere partir de simples observaciones ajenas, que muchas veces están al fondo del lenguaje habitual (precientífico) acerca de estas cosas. Este apuntar hacia Dios desde lo más íntimo del hombre nos lleva a valorar las realidades correlativas cuerpo, alma y persona espiritual. Desde el punto de vista de la correlatividad interna y de la unidad de las realidades mencionadas se comprende que cualquier afirmación que declare mala a alguna de esas tres realidades es falsa. Esto vale sobre todo de cara a las afirmaciones del maniqueísmo persa que declara malo y pernicioso todo lo material, y, en consecuencia, también el cuerpo. San AGUSTÍN, que en su juventud se había adherido a esa doctrina, la combatió enérgicamente después de su conversión, de modo especial por los años 388-402, escribiendo entre otros sus 33 libros *Contra Faustum Manichaeum* (PL 42). El concilio de Braga, en Hispania (año 562: D 242 - DS 462), condenó el error. El platonismo no veía el cuerpo como algo malo en sí, sino como la cárcel del alma y la jaula del espíritu libre (cf. *Fedón* 62*b; 67a)*, de la que el alma escaparía con la muerte. El cuerpo, al igual que el mundo de la materia, está sujeto a un cambio perpetuo, por lo que no puede ser la sede del conocimiento verdadero que permanece para siempre (cf. *Timeo* 27*d*-28*c)*. Si en los escritos posteriores de PLATÓN, alma y cuerpo aparecen como el marinero y la nave *(Leyes* XII, 961*e)*, hay sin duda una valoración nueva del cuerpo como instrumento útil. También según Aristóteles, para quien el alma es «la primera entelequia del cuerpo físico y capaz de vida» *(De anima* II, c. 1: 412*a*,27s), el cuerpo material, que es informado por el alma, es asimismo un instrumento del que ésta se sirve.

Otra es la visión de estas relaciones en *el pensamiento hebreo de la Escritura*, que, considera la realidad del mundo y, de modo particular, la realidad del hombre a partir de su fe en Yahveh. Aquí no hay *una valoración estacionario-ontológica*, como en la concepción intelectual del platonismo, ni *una valoración funcional instrumental*, como en el pensamiento científico que es el de Aris-

tóteles. Se entiende más bien como un acontecer, influido y condicionado por Dios y por el hombre, así como por unas fuerzas buenas y malas al servicio de Dios. La palabra hebrea *basar*, que de algún modo corresponde al griego σῶμα (cuerpo), designa ante todo el cuerpo o sus partes como objeto especial de los sacrificios (Jue 6,19-21; cf. Rom 12,1), pero también el cuerpo como un todo (σάρξ = σῶμα) con el que todavía no se indica el hombre entero (Éx 30,32), y, finalmente, al hombre completo como «pariente por sangre», consanguíneo, porque en los orígenes se pensaba que el parentesco surgía de la procreación corporal (Éx 2,23; Gén 37,27). En último término «toda carne» se convierte en la expresión favorita para indicar el conjunto de los seres corporales vivos, animales y hombres (Gén 6,17.19; Lev 17,11), pero empleada muy particularmente en el sentido de «todos los hombres», porque aquí, y sobre todo desde la época helenística, en lugar de «toda carne» se dice también «todas las almas» (= *nefesh*, cf. Job 14,22). De modo similar se emplea por metonimia la palabra «hueso» *('esem)* para designar el cuerpo, y la palabra «corazón» *(leb)* para indicar el alma.

En la concepción histórico-salvívica del AT sin duda que carne (= cuerpo) es la expresión más frecuente para señalar la caducidad y debilidad del hombre como criatura, especialmente cuando se olvida de su Dios, único que es espíritu (= *ruah)* y fuerza, y el único que puede conferir fuerza al hombre carnal (Is 31,3; Jer 17,5 y 7: «Maldito el hombre que confía en el hombre, que hace de la carne su apoyo... Bendito el hombre que confía en Yahveh, y es Yahveh su confianza»; cf. Sal 56,5; Gén 6,3).

Estos mismos conceptos dominan el NT. Aquí la carne, como cuerpo, significa simplemente el hombre en su existencia terrena; por ellos, la expresión «toda carne» = todos (los hombres) (Lc 3,6; Jn 17,2) y «ninguna carne» = nadie (Mt 24,22; Rom 3,20). Pablo dice asimismo «nuestra carne» (2Cor 7,5) no tuvo reposo; no tuve sosiego para «mi espíritu» (2Cor 2,13). Más frecuente, de modo especial en Juan y en Pablo, es el empleo de carne o cuerpo para indicar la naturaleza humana débil, caduca y limitada (Jn 3,6; Flp 3,3; Rom 7,5; 2Cor 1,17), que a veces se sustituye por «la carne y la sangre» (Mt 16,17; Gál 1,16; Ef 6,12).

Singularmente claro es este lenguaje en Pablo, cuando contrapone las dos situaciones del hombre en la historia de la salvación: la existencia en Adán y la existencia en Cristo (cf. Rom 5,12-21; 1Cor 15,21s.45-50), al igual que «carne» y «espíritu» (Rom 7 y 8; Gál 5,19-21) y «el hombre viejo» y «el hombre nuevo» (cf. Ef 4, 22-24; Col 3,9s). Ahora bien, dado que la forma de existencia en el espíritu de Dios reclama el vivir del hombre por ese mismo espíritu, reclama decisión (Lc 12,51; 9,62), vigilancia (Lc 12,35-48) y esfuerzo (Mt 11,12: «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan»), mientras que el obrar de la carne se ve justamente en estado de vigilancia y esfuerzo deficientes, la debilidad de la carne aparece aquí como fuente del pecado. Y así escribe Pablo que lo que es carnal está «vendido como esclavo al pecado» (Rom 7,14), «que habita en mí», es decir, en su carne (ibid. 7,17), está en «la esclavitud de la corrupción» (ibid. 8,21-24), en alma y cuerpo (ibid. 8,6; 6,20-22; Gál 6,8). Por eso, incluso emplea el apóstol expresiones como éstas: «carne de pecado» (Rom 8,3: ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας; «cuerpo de pecado» (Rom 6,6: σῶμα τῆς ἁμαρτίας), y «cuerpo de muerte» (Rom 7,24: σῶμα τοῦ θανάτου). Todas estas afirmaciones sólo significan, sin embargo, una situación del hombre, no del cuerpo como cosa física; la vinculación entre cuerpo y pecado no es esencial ni necesaria, sino un hecho histórico al que se opone el otro hecho histórico asimismo de la encarnación del Logos divino (Jn 1,14; 1Jn 4,2; 2Jn7; cf. Col 2,9; Heb 2,14s 5,7; 1Tim 3,16). «En Cristo», «en el Espíritu», puede el hombre alcanzar una nueva situación y vivir en ella. En el bautismo «nuestro hombre viejo fue crucificado junto con Cristo, a fin de que fuera destruido el cuerpo del pecado, para que no seamos esclavos del pecado nunca más» (Rom 6,2-11), sino que llevemos una vida nueva en Cristo. El dualismo que Pablo reconoce en el hombre no es de naturaleza ontológica sino ética: una consecuencia del pecado del primer hombre (Rom 5,12-19), como supo ya también el judaísmo tardío (cf. 4Esd 3,20.26; 8,21; cf. HAAG DB, artículo *Carne).* La misma concepción subyace en las palabras de Jesús en la historia de la pasión: «Velad y orad, para que no entréis en tentación; el

espíritu está dispuesto, pero la carne es débil» (Mt 26,41s: πνεῦμα πρόθυμον... σὰρξ ἀσθενής).

2. Partiendo de aquí se nos hace comprensible la segunda proposición: *el cuerpo no es todo el hombre.* Aun cuando en una determinada forma de considerar, la corporeidad del hombre puede expresar al hombre entero, la corporeidad de suyo sólo es comprensible como corporeidad del alma espiritual y personal. En oposición al cuerpo físico, corporeidad significa también el cuerpo informado por el alma espiritual (E. Hengstenberg). Por ello, y como ya hemos indicado (§ 23), Pablo opone al hombre carnal (σαρκικός) el hombre «psíquico» (ψυχικός: puramente humano, egoísta) y finalmente el hombre espiritual (πνευματικός).

La simpatía hacia el cuerpo de nuestra época, tal como la han suscitado y mostrado el pansexualismo de S. Freud al igual que el *Informe Kinsey* y recientemente la invitación de H. Marcuse a los universitarios para una revolución de la libertad antiautoritaria, nada tiene que ver con la afirmación del mundo y del cuerpo en el antiguo Israel, sino que es una de las muchas ideologías de nuestro tiempo, nacidas en el siglo XIX a raíz del repliegue del idealismo hacia el materialismo, y que vienen trabajando el espíritu de los siglos XIX y XX. El carácter ideológico se echa aquí de ver sobre todo en que el cuerpo vuelve a considerarse como una realidad independiente.

3. Hay que exponer brevemente, sin embargo, algunos conocimientos profundos, producto de la recta comprensión de la corporeidad humana y que han sido reelaborados en nuestro tiempo por una fisiología y una psicología más perspicaces.

a) Por su corporeidad el hombre está en «contacto» con el universo, y especialmente con su propio mundo: el mundo influye a través de la corporeidad humana en el hombre, y por el mismo camino el hombre actúa sobre el mundo. Es aquí donde han de considerarse como mediadores sobre todo los sentidos y los sentimientos del hombre. H. Plessner ha considerado ante todo filosóficamente el *mundo de los sentidos* en su antropología de la estesiología. Ya en 1923 en un estudio sobre la unidad de los senti-

dos, ampliado en su antropología sensual (cf. *Philosophische Anthropologie*, edit. por DUX, Francfort del Meno 1970, 187-251) hasta un auténtico desarrollo filosófico del sensualismo de un D. Hume y de un J. Locke, había expuesto esta doctrina frente a las estrecheces fisiológicas de la psicología aplicada. Busca allí el elemento espiritual en los sentidos corporales, para interpretarlo desde la totalidad del hombre. La doctrina de la subjetividad de la cualidad sensual se analiza desde una base antropológica metafísica con los medios de la fenomenología. Si la antigua psicología fisiológica había distinguido claramente la «excitación externa y su traducción al lenguaje de los nervios y del cerebro», aquí se considera cada uno de los sentidos y la suma de los mismos desde el conjunto del hombre como un ser vivo y espiritual. Ver, oír, oler, tocar, etc., no son para el hombre sólo una fuente de información, se le transforman en conciencia, son objeto de pensamiento y juicio, aun antes de cobrar conciencia reflexiva de tales pensamientos y juicios. De donde resulta que «siempre de acuerdo con el punto de vista metafísico suena el catálogo de los prejuicios sobre la experiencia sensual: apariencia, manifestación, concepción subjetiva, contenido de conciencia, contenido anímico, realidad física, etc. La superación de estos puntos difíciles es un logro esencial de las nuevas orientaciones de la filosofía con un planteamiento fenomenológico» (H. HENSEL, cit. por PLESSNER, o.cit. 195). «Vivimos con nuestros sentidos percibiendo, escuchando, saboreando, oliendo, es decir, orientados hacia lo otro y siendo acogidos por ello. Sólo con la reflexión se descubre su naturaleza instrumental y junto con ella el ámbito de las cualidades... Así se le da al hombre no sólo sentir, sino tener sensaciones, separarlas de sí y no sólo absorberse en ellas, hundirse en su peculiaridad, estudiar su fisiología y patología. De cara a una inserción vital en el mundo esto puede representar una riqueza o un empobrecimiento, aunque una posibilidad no pone en tela de juicio a la otra» (PLESSNER 196). «Para el hombre, como persona que tiene consigo misma una relación propia del yo, la corporeidad y sus raíces propioceptivas alcanzan un acento singular. El ámbito propio se desliza hacia la luz de la mismidad separándose, al mismo tiempo, de la zona ilimitada de

una objetivación» (PLESSNER 197). Lo que Plessner desarrolla aquí en su estesiología del ver, del oír, de la interpretación del espacio mudo de la arquitectura, plástica y pintura, del sistema propioceptivo (en el sentimiento, el llanto y la risa) y en sus ideas sobre la función corporizadora y sobre la unidad de los sentidos constituye una incitación poderosa a una nueva «cultura de los sentidos», que debe capacitar muy especialmente al cristiano — para quien la naturaleza es criatura de Dios y la verdadera cultura humana un don del Espíritu divino — para volver a ver las maravillas de Dios en la naturaleza y en la cultura y oponerse de un modo nuevo a la masificación y tecnificación humanas de la cultura, tal como la está marcando la moderna sociedad de producción y de consumo. Esta cultura de los sentidos debe capacitarle para superar el nihilismo, cuyos frutos en el hombre no son más que angustia y náusea, según ha demostrado el existencialismo ateo, y debe asimismo fortalecerle contra la «voluntad de poder» del superhombre prometeico, que todo lo destruye, tal como lo proyectó F. Nietzsche y como lo impulsó el mito del siglo XX (A. Rosenberg).

A la cultura sensual externa responde una cultura sensitiva interna. El mundo de las sensaciones internas ha intentado explicarlo de algún modo TH. HAECKER en su *Metaphysik des Fühlens* (= metafísica del sentimiento, Munich 1950) y, siguiendo a Orígenes, K. Rahner ha tratado de ese «sentir interno» como del órgano auténtico de nuestra vida religiosa (cf. RAM 13 [1932] 113-145). Con una cierta violencia contrapone Th. Haecker a la terna agustiniana del alma: memoria, inteligencia y voluntad, la terna aristotólica y tomista: sentir, entender y querer. Es justo que, al lado del pensar y el querer, el gran mundo de los sentidos — de los sentidos externos, pero también del *sensus communis* en que se expresa la unidad de tales sentidos, y de los sentidos internos — reclame en nuestro tiempo un cultivo más profundo, si es que la herencia religiosa de occidente, crecida en el suelo de la revelación judía, aunque habiendo experimentado ya numerosas influencias del intelectualismo y espiritualismo griegos y del legalismo e imperialismo romanos, no ha de debilitarse cada vez más en nuestro mundo secularizado y tecnificado y,

por ende, cada vez menos idónea para su quehacer misionero universal. Mas la memoria agustiniana agrega justamente a todo ello el que ese crecimiento del hombre total, de su sensibilidad, de su pensar, querer y actuar, sólo siga siendo posible sobre el terreno de la gran tradición humana. Si muchos deslizamientos materialistas han hecho hoy sospechosa la sensibilidad, una antropología cristiana de nuestro tiempo deberá estudiar precisamente el lado espiritual y anímico de la coporeidad humana dentro de una nueva cultura de los sentidos, en razón de la totalidad y profundidad del hombre.

b) Con este cultivo de la sensibilidad en el auténtico sentido antropológico puede también conciliarse un cultivo profundo de aquellas fuerzas que hacen posible un nuevo desarrollo al espíritu y al alma humanos a través precisamente de la corporeidad del hombre. El cuerpo es para el hombre no sólo el órgano, sino también aquel lado de su ser, con el que puede y debe *incorporar* a su mundo la fuerza creadora de su espíritu y de su alma. Todo cuanto, a partir de la primera guerra mundial, ha irrumpido en el arte bajo las diversas formas, más o menos válidas, del expresionismo, ha encontrado también durante estos últimos tiempos nuevas formas de expresión en la nueva configuración de la piedad de la Iglesia, en su liturgia. Hay ahí muchos impulsos valiosos que aguardan su desarrollo y continuación, lo que no es posible sin un nuevo cultivo de los sentidos interiores y externos del hombre. Ahora bien esto sólo puede llegar, cuando las nuevas formas de nuestro sentimiento y de nuestra vivencia de Dios («interioridad de Dios») encuentren asimismo su expresión y corporización.

c) Una forma especial del afán expresivo del hombre referido al propio hombre y a sus sentimientos y deseos propioceptivos, es el adorno con que engalana los distintos miembros de su propio cuerpo, así como los vestidos y los objetos de uso. Ese adorno se lleva por lo general en el cuerpo humano, colgado de los miembros o rodeándolos. En ocasiones el propio cuerpo humano —y no sólo entre las tribus primitivas sino también en las culturas superiores— se adorna con colores y señales. En el AT se encuentran numerosas prohibiciones del tatuaje (Lev 19,28; Dt 14,1; 23,2s). El significado de tales adornos es poliva-

lente: signo de riqueza, de dignidad, de posición social, pero también el de destacar las partes del cuerpo e incluso el de manifestar unas convicciones políticas o religiosas. Una imagen ideal o finalística, referida a la persona total como su expresión, que debe presentarse por el camino de la corporeidad, puede ser noble o perversa, auténtica o engañosa (cf. K. BIRKET-SMITH, *Geschichte der Kultur,* Zurich 1946; J. EVANS, *A. History of Jewellery,* Londres 1954; J. LAULLIER - M.A. PINI, *Fünf Jahrhunderte abendländische Schmuckkunst,* Munich 1971).

4. Todavía hemos de referirnos aquí en nuestra correcta interpretación cristiana del cuerpo a un último elemento, que tendrá su explicación en la escatología: la verdad de fe de la incorporación del cristiano al cuerpo de Cristo ya aquí sobre la tierra, y la consiguiente esperanza y seguridad otorgada de la *transfiguración del cuerpo,* de la participación del hombre corporal en la glorificación de Cristo sobre un nuevo cielo y una tierra nueva. Ninguna religión del planeta destaca con tanta energía la unidad de cuerpo y espíritu en el hombre ni la corporeidad humana, incluso en su última y suprema perfectibilidad, ni ofrece un modelo histórico en garantía de esa verdad (la glorificación de Jesús de Nazaret resucitado), como lo hace la fe cristiana. Habría que aducir aquí todo el mundo de los *sacramentos* así como del *culto* en su totalidad. Su sentido final es el de preparar y poner en marcha la consumación del mundo en el individuo y en la sociedad humana, consumación que, desde luego, el hombre no puede realizar, sino sólo recibir como gracia, como un nuevo don de Dios al final del tiempo, según nos lo presenta el Apocalipsis, último libro de la revelación. La historia del mundo no evoluciona hacia su fin con la necesidad que lo hace un ser biológico, como lo imaginaron O. Spengler y, quizá también, P. Teilhard de Chardin. Es más bien el resultado de una cooperación de la gracia divina y la libertad humana; ambas, a su vez, son dones de Dios y encontrarán su eterna corporalización en el nuevo cielo y la nueva tierra (Is 66,22; Ap 21,1).

§ 25. *Varón y mujer*
Dos realizaciones del ser humano determinadas por la corporeidad

CTD VII, 262-279; MS II (1967) 707-750: *Zweigeschlechtlichkeit und Ehe* (H. DOMS); SacrM VI (1976) 322-353: *Sexualidad* (J. GRÜNDEL); PH. LERSCH, *Sobre la esencia de los sexos,* Madrid 1968; M. MEAD, *El hombre y la mujer,* Buenos Aires 1964; E. PRZYWARA, *Mensch. Typologische Anthropologie,* Nuremberg 1959, 121-169; H. SCHELSKY, *Soziologie der Sexualität,* Hamburgo ²1965; F.J. BUYTENDIJK, *Die Frau. Natur. Erscheinung, Dasein,* Colonia 1953 (versión castellana: *La mujer: naturaleza - apariencia - existencia,* R.ª de Occidente, Madrid 1970); G.H. GRABER, *Psicología del hombre,* Aguilar, Madrid ²³1965; C.G. JUNG, *Seele und Erde* en *Seelenprobleme der Gegenwart,* Zurich 1931, 129-151; E. SULLEROT, *Mujer, sexo y sociedad industrial,* Cid, Madrid 1966; *Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung,* dir. por O. EBERZ, Munich 1967; P. GRELOT, *La pareja humana en la sagrada Escritura,* Euramérica, Madrid 1963; A. COMFORT, *La sexualidad en la sociedad actual,* Buenos Aires 1966; F. BOIX y otros autores, *Sexo y humanización,* Nova Terra 1968; L. PROHASKA, *Pedagogía del encuentro,* Herder, Barcelona 1970; E. DE LESTAPIS, *La pareja humana,* Herder, Barcelona 1971; KATE MILLETT, *Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft,* Munich 1971 (con sentido negativo); E. FIGES, *Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad,* Alianza Editorial, Madrid 1972; IDA KAMING, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung,* Colonia 1973 (negativo); MOLTMANN-WENDEL (dir.), *Menchenrechte für die Frau,* Maguncia 1974; J.M. AUBERT, *La mujer: antifeminismo y cristianismo,* Herder, Barcelona 1976; LThK 4 (1960) 803-807: *Geschlechtlichkeit* (L.M. WEBER); M. GAUDEFROY y otros autores, *Estudios de sexología,* Herder, Barcelona ²1972.

El hombre concreto existe como varón o como mujer. Aunque con esto no se expresa ciertamente ninguna diferencia esencial, y ni siquiera una diferenciación específica e inequívoca, es preciso establecer que el hombre en sí no existe, que existe sólo con una caracterización más o menos marcada como varón o como mujer. Estas afirmaciones apuntan ya a unos problemas de la antropología, que exponemos en seis puntos.

1. La primera afirmación que debe hacer aquí una antropología filosófica, y más aún la teológica, es que varón y mujer son

dos formas de manifestación, dos caracterizaciones del único ser del hombre; cada una de esas caracterizaciones las llena, sin embargo, tanto el varón como la mujer (cf. *Was ist der Mensch?*, en ThPh 49 [1974] 542-560) únicamente como individuo, expresando de una vez todo lo que se indica con la denominación esencial de hombre. La sagrada Escritura lo manifiesta de distintos modos. Ya el antiguo relato del yahvista, redactado aún con una mentalidad arcaicomítica, compendia todo esto en las frases: «Entonces Yahveh Dios formó al hombre del polvo de la tierra, insufló en sus narices aliento de vida: y fue el hombre ser viviente...» Como entre los animales no encontraba compañera semejante a él, Dios le formó una mujer sacándosela de su costado y la condujo hasta él — sobre el sentido de la presentación mítica se habla en otro lugar —, y «el hombre exclamó *(ha ish):* Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Se llamará *varona (ishah,* ἀνδρίς en Símaco; *virago* en Vg.), porque del varón ha sido tomada» (Gén 2,7.23). Explícitamente se subraya aquí la igualdad esencial del varón y de la mujer, tanto desde su naturaleza corporal como por el neologismo del nombre de la mujer, formado sobre el del varón. Éste aparece como «el hombre», y la mujer como «el hombre femenino».

En lugar de todo ello, el relato del código sacerdotal formula un auténtico enunciado teológico cuando escribe: «Dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza... Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios le creó; varón y hembra los creó» (Gén 1,26s).

La unidad del ser humano se expresa aquí a través de la semejanza divina, que es propia del hombre como tal, y que aquí está definida en relación con su capacidad cultural (debe dominar... debe someter a todas las criaturas inferiores), mientras que el relato yahvista expresa la unidad esencial por la igualdad de la naturaleza (hueso y carne como expresión de la corporeidad concreta del hombre) y por la coincidencia de nombres. Pese a todas las afirmaciones que se han hecho sobre la diversidad entre varón y mujer, este enunciado bíblico obliga a no pasar por alto la igualdad esencial y a no fijar directamente en la esencia humana las diferencias entre el varón y la mujer. Tampoco se trata,

por consiguiente, de presentar al varón y a la mujer como una antítesis o una polaridad. A ello podría conducir un modo de pensar puramente biológico o sociológico, tal como ocurre en literatura cuando se aborda el tema de los sexos con criterios análogos a los apuntados.

2. Pero el hombre existe siempre como varón o como mujer en exclusiva. A este respecto conviene establecer que la tipificación sexual afecta a todo el hombre. Y, por lo que hace a su cuerpo, no sólo a determinados órganos, sino al cuerpo por entero hasta la formación misma de las células y tejidos, a todos sus órganos y operaciones, así como a la peculiaridad de su vida anímica y espiritual. La configuración del hombre, tanto el masculino como el femenino, es siempre la del hombre completo. Si en el curso de la historia ha aparecido repetidas veces la idea de que la mujer no era un hombre completo, ello se ha debido a motivaciones histórico-culturales. Queda sin resolver, sin embargo, si tal afirmación obedece a un concepto científico equivocado o si contiene incluso una exégesis unilateral.

Si en el NT Pablo (cf. 1Tim 2,13-15; 1Cor 11,7-12) deduce del relato del Gén una indiscutible supremacía del varón sobre la mujer, si hasta llega a decir que la mujer es la gloria (δόξα) del varón, como éste es la imagen y *doxa* de Dios, no hace más que sacar un enunciado teológico de la exposición del relato de la creación, condicionada por la historia cultural.

En el siglo v el Ambrosiaster defiende la opinión de que, según Gén 2,23, Eva no habría recibido de Dios un alma, sino que junto con el cuerpo habría obtenido también la vida del varón (PL 17,240,468). San AGUSTÍN toma posiciones contra esta doctrina remitiéndose a Gén 1,27 («varón y hembra los creó...»), cf. *De Genesi ad lit.* x, c. 1: PL 34,407-409. En el sínodo de Mâcon (Francia), de 585, un obispo defendió el parecer de que a una mujer no se la podía llamar *hombre*, parecer que los demás obispos rechazaron revocándose a Gén 1,27s y al título de «Hijo del hombre», que la Biblia da a Jesús, hijo de la virgen María. Tal vez se trataba sólo de una cuestión filológica: era la época en que se estaban formando las lenguas romances desde el latín,

estableciéndose *homme* y *femme* (fr.) en lugar de *homo* (cf. C.J. HEFELE, *Conziliengeschichte* III,38). Santo TOMÁS DE AQUINO vio en la mujer un *animal imperfectum (S.Th.* I-II, q. 102, a. 3, ad 9), como un algo *deficiens et occasionatum.* El fundamento de ese error hay que buscarlo en ARISTÓTELES, *De generat. animalium* I, c. 20, y II, c. 3: 728*a*,17s; 736*a*,25s, y el propio aquinatense lo explica con estas palabras: «Cuando en la generación se forma una niña, ello se debe a la debilidad de la fuerza creadora (masculina), a una indisposición de la materia o también a un cambio procedente del exterior, por ejemplo cuando soplan los vientos húmedos del sur» *(S.Th.* I, q. 92, a. 1, ad 1; cf. ARISTÓTELES, *De gen. animal.* IV, 2, 767*a*, 10-13). La razón profunda de semejante error está en la convicción de que el semen masculino era causa única de la generación (cf. al respecto H. DOMS, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft,* Maguncia 1965). Sólo en 1875 se descubrió efectivamente que el hecho de la fecundación se debe a la fusión del óvulo y del espermatozoide.

3. Si el hombre sólo existe como varón o como mujer, vuelve a plantearse la cuestión de si tal vez sólo se nos abre el ser total del hombre cuando contemplamos ambas caracterizaciones de ese ser humano en el varón y en la mujer, al igual que el hombre como ser vivo sólo surge de la generación, obra del varón y de la mujer, o, al menos, de la fusión de un óvulo y un espermatozoide. Existen al menos tres grandes intentos por dar a la cuestión una respuesta afirmativa.

a) Así aparece al comienzo el mito — referido por Aristófanes en el *Banquete* de PLATÓN —, según el cual Zeus habría formado al hombre como un ser doble, andrógino; mas como el hombre con su poder quisiera conseguir los bienes supremos, Zeus decidió debilitarle, para lo cual lo dividió en dos partes. Por eso desde la época de su separación «el amor recíproco es innato al hombre, busca el retorno a la naturaleza antigua para hacer de dos uno y sanar la naturaleza humana» *(Banquete* 191*c-d).* Aquí se parte única y exclusivamente de la consideración biológica de la naturaleza. En la época moderna se ha desarrollado la misma idea desde una antropología cultural: en sus relaciones

con la naturaleza el varón se movería por su obra cultural desde el centro de esa misma naturaleza y desde la inmediatez de la vida natural (en la que todavía se mueve el animal), y la mujer en su género humano debería mantener el recuerdo de su origen y procedencia del seno de la naturaleza y restablecer mediante su obrar solícito el equilibrio en todos los campos de la vida (cf. PH. LERSCH, o.cit. 105-117).

b) Desde una consideración más romántica de la naturaleza se desarrolló la teoría de que la totalidad del ser humano sólo se presenta en ambas formas de varón y mujer; ese ser encontraría, por tanto, su caracterización en la ley de la polaridad. Así varón y mujer se oponen mutuamente como el polo positivo y el negativo de una corriente eléctrica. «Si se mantiene la existencia de una polaridad entre los sexos», ya no se puede hablar de una exaltación ni de una infravaloración de la mujer, como tampoco de una equiparación entre mujer y varón (J.E. ERDMANN, *Psychologische Briefe,* Berlín [3]1863,77s: LERSCH 118). En época más reciente esas ideas las ha recogido sobre todo J.J. BACHOFEN (Mutterrecht *und Urreligion. Eine Auswahl,* dir. por R. MARX, Leipzig 1927), montando sobre las mismas una interpretación del desarrollo histórico-cultural del género humano y explicando en consecuencia de un modo evolutivo las formas sociales humanas del heterismo, matriarcado y patriarcado. Y así se han atribuido unos valores comunes a las culturas matriarcales y patriarcales, que no se han visto confirmados con el estudio de las culturas primitivas de nuestro tiempo (cf., por ejemplo, en M. MEAD: BUYTENDIJK 265s).

Sólo cuando se acomete el problema de una manera más antropológico-cultural, como lo hace entre otros Ph. Lersch, aparece esta consideración polarizadora como la única vía posible para una solución de la cuestión de los sexos.

c) Muy diferente es la tercera tentativa. En la época actual O. EBERZ (1878-1958) ha enjuiciado con mayor acritud aún las culturas masculinas *(Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters,* Munich [2]1959) y el problema de los sexos en el sentido de un enfrentamiento polar, para resolver la comprensión recta del hombre, en un gran análisis histórico, a favor de una cultura femenina o matriarcado (cf. *Sophia und Logos. Oder*

die Philosophie der Wiederherstellung, dir. por O. EBERZ, Munich 1967). También en nuestros días ha presentado el teólogo reformado K. Barth una fundamentación teológica de esta consideración polarizante, entendiendo Gén 1,26 («Hagamos al hombre...») desde el plural de las personas divinas y aplicándolo a los dos sexos del ser humano; dice así: «Al igual que en el ser de Dios el yo exhortativo se dirige al tú divino, exhortado, así también se dirige Dios al hombre creado por él, y así en la existencia humana el propio yo se dirige al tú, el varón a la mujer. No puede tratarse más que de una analogía» (KD III, 1,216,220,222). Tal interpretación, sin embargo, no puede sostenerse exegéticamente. Ya Gén 9,6 y Eclo 17,1-9, y más aún la aplicación del aserto de la semejanza divina especialmente referida a Cristo (Heb 1,3; col 1,15), el unigénito hijo de Dios, contradicen claramente tal aserto. Todo individuo humano es, en cuanto tal, imagen de Dios. Por la misma razón es equivocada la fundamentación de la «cohumanidad» que K. BARTH pone en la dualidad de sexos (cf. MS II, 717s).

4. Si ahora nos preguntamos por la razón, por el sentido íntimo de esa dualidad sexual —de la que hemos visto que no es una determinación esencial del hombre en cuanto hombre, y que tanto el varón como la mujer son hombre de forma plena y sin restricción, poseyendo cada uno todo cuanto pertenece a la esencia de hombre—, hemos de tomar conciencia ante todo de dos elementos que intervienen en la diferenciación entre varón y hembra. La diferencia entre varón y mujer viene condicionada tanto por la corporeidad de ambos —y esto predominantemente, como veremos— como por el mundo y la tarea mundana que tal corporeidad les impone y consiguiente forma de comprenderse y realizarse impuesta a su vez por la tarea en el mundo, así como la captación y configuración de ese mundo. En su historicidad concreta sobre este mundo, el hombre está predeterminado ante todo por su corporeidad. «El cuerpo apela al hombre para que busque y realice el proyecto de su existencia en una dirección dada» (F.J. BUYTENDIJK 33).

Justamente toma posiciones Buytendijk en este contexto con-

tra la ingeniosa —aunque desbocada por el existencialismo sartreano— teoría de S. de Beauvoir, de que el hombre lleva exclusivamente en sí mismo su propia medida en un sentido creativo, sin estar ya ligado a un orden objetivo por encima de él. S. de BEAUVOIR escribe: «Tenemos la libertad de transcender cualquier trascendencia, podemos refugiarnos en algún *otro lugar*, sólo que tal lugar es siempre un lugar en nuestro ser humano; jamás podemos escapar del mismo, y no tenemos posibilidad alguna de verlo desde fuera para pronunciarnos sobre el mismo. Sólo el lenguaje lo hace posible definiendo lo que es bueno y lo que es malo. Los conceptos de *utilidad, progreso, temor* sólo tienen sentido en un mundo en el que al proyectarnos creamos unos puntos de vista y unos objetivos. Esos conceptos suponen el proyecto y no se han de aplicar al mismo. El hombre no conoce nada fuera de sí...» *Faut-il brûler Sade? 3 Essais sur la morale de l'existentialisme,* París 1972).

Buytendijk describe así las verdaderas relaciones del hombre con su mundo exterior, definidas desde su conciencia: «El hombre como conciencia («sabedor de estar en el mundo») no sólo conoce el ente desde fuera; se dirige más bien a lo que aparece, está con ello y en ello, puede incluso anegarse ahí por completo y llegar a incardinarse de una manera espontánea y reflexiva al mundo así proyectado. Pero eso aparente, hacia lo cual se puede orientar la conciencia, es al propio tiempo el ser en que la conciencia está anclada. Así pues, el hombre siempre se encuentra a sí mismo como siendo juntamente con aquello de lo que la conciencia es sabedora».

Desde ambos supuestos —que responden a cuanto queda dicho en § 23, sobre la consideración relacional con que se ha de entender siempre al hombre— se puede captar la peculiaridad de los sexos del varón y de la mujer desde el punto de vista de la naturaleza y de su forma de manifestación; sexos que se fundan, sobre todo, en su corporeidad especial, así como desde su particular forma existencial, del tipo y modo de su presencia en el mundo. Hay que advertir, no obstante, y así lo demuestra una ojeada a la literatura, que la mujer siempre aparece como un problema existencial no sólo para el varón sino también para

sí misma; mientras que el varón resulta menos problemático, es mucho más claro para sí y para los demás. Y la razón de ello no está, por ejemplo, en la deformación de la perspectiva, provocada por una cultura patriarcal; el motivo hay que encontrarlo más bien en la propia esencia de ambos sexos. La mayor diafanidad de la existencia masculina se debe sobre todo a que el varón, pensando y actuando más, convierte todo aquello que le sale al paso en una cosa que él transforma o que emplea como medio para una reestructuración o para nuevos proyectos. De este modo el varón que mata la vida hace esencialmente historia, y no la mujer que protege esa vida y la conserva solícita. En cinco escritos desarrolla Buytendijk la peculiar forma de vida y existencia, sobre todo de la mujer, para mostrar en contraposición la índole diferente del varón y con ello la base y configuración de la diversidad sexual en toda su dimensión histórica. Simultáneamente presenta unas afirmaciones esenciales para una psicología completa de los sexos.

a) Todo hombre tiene una dinámica vital propia y específica; es decir, posee «un esquema básico de su mundo y de la estructura fundamental de su conducta referida al mismo» (BUYTENDIJK 223). Al respecto hay que consignar: «El movimiento masculino tiene innumerables veces un fin (y un nuevo comienzo), mientras que el movimiento femenino se prolonga indefinidamente» (ibid. 231).

b) Por ello posee también cada uno su propio mundo; es decir, su propia manera de ver el mundo y de interpretarlo. Por su expansividad de carácter espontáneo el varón está de forma más intencional frente a la mujer, que es para él un medio para nuevas metas. Ya incluso «para el joven y su vivencia existencial el mundo se convierte en algo que por principio se transciende intencionalmente, un mundo en el cual no se queda el varón, un mundo sin valor propio» (ibid, 245). «Gracias a su peculiar dinámica la muchacha descubre el mundo femenino de una manera muy distinta... a través de un movimiento de adaptación y acomodación..., donde *lo otro* no se experimenta como oposición, sino como cualidad y forma, como un valor propio» (ibid. 245). «Por ello, el mundo de la mujer es principalmente el mundo»

de unos valores propios alumbradores y alumbrados» (ibid. 246).

c) La peculiaridad del varón y de la mujer no ha de definirse en sí y por sí misma; más bien se descubre en el encuentro de cada uno con sus mundos respectivos. La comprensión del mundo del varón viene condicionada por su trabajo, por su acción creadora, que convierte el mundo dado en instrumento para unos mundos planeados de antemano. La mujer, por su parte, está cuidadosa y solícita en su mundo, un mundo de valores que requieren su conservación y desarrollo (ibid. 252ss). El animal ignora tanto el trabajo como el solícito «estar en el mundo» (ibid. 259). Sin embargo, en una comunidad humana las vastas relaciones sociales no sólo condicionan las relaciones mutuas entre varón y mujer, sino incluso la imagen de la mujer en sí y del varón (cf. los estudios de M. Mead: BUYTENDIJK, 264ss). Por eso también entre los pueblos primitivos la oposición entre varón y mujer es mucho menor que en los pueblos de civilización elevada.

d) Este distinto «estar en el mundo» está determinado y determina, a su vez, una muy diferente «relación frente al propio cuerpo» y ciertamente tanto desde el punto de vista antropológico general (distancia o identificación), como el biológico psicológico (especialmente en los días de salud o de enfermedad), del sociológico (presentación de cara al juicio del otro) y del genético psicológico (estas actitudes fundamentales se programan ya en la primera infancia: BUYTENDIJK, 269). En relación con el propio vestido estos puntos de vista se convierten muchas veces en una preocupación.

e) Una caracterización especial de cada uno de ambos sexos se echa de ver al hablar de la maternidad o de la paternidad; en seguida se evidencia que en los pueblos altamente civilizados la paternidad ya casi no aparece como una verdadera cualidad, mientras que la maternidad goza de un general reconocimiento. Por natural la mujer posee una cierta virginidad tanto en su forma de manifestación como en sus modos de conducta; lo cual es de gran importancia para el cuidado amoroso del niño. «Pero en la maternidad, como forma general de existencia con los hombres y con el mundo, lo virginal (en la mujer) todavía se trasciende, y hasta se podría decir que se *transubstancia;* lo cual

quiere decir que en la forma de la virginidad femenina se hace presente algo totalmente distinto» (BUYTENDIJK, 280s). Esa otra cosa viene descrita como ternura, en la cual hay que ver una peculiar manifestación de la maternidad, la cual no es primariamente una transformación de una sensibilidad natural sana, sino más bien de un humano y unitario «estar presente para cualquiera».

5. Lo que hasta ahora se ha dicho sobre la existencia del hombre como varón y mujer, encuentra una nueva interpretación en la psicología profunda. Sólo vamos a referirnos aquí a un aspecto evocado por el poeta P. Claudel en el mito de Anima y Animus y que C.G. Jung ha investigado frecuentemente, incluso en su trabajo *Seele und Erde* (en *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zurich 1931, 129-151, especialmente p. 141ss). Dos cosas resultan aquí claras: primera que Anima es un arquetipo de mujer asumido, sobre todo, por el varón, mientras que Animus tiene una forma mucho menos precisa. «Con ello coincide, de la manera más perfecta, la figura Anima del varón relativamente bien perfilada y de igual modo el impreciso polimorfismo de Animus de la mujer» (JUNG, o.cit. 143). En su estudio *Ehe als psichologische Bestimmung* (ibid. 195-207) insiste Jung en esas ideas: «Todo varón lleva consigo desde el primer momento la imagen de la mujer, no la imagen de esa mujer en concreto, sino de una determinada mujer. Esa imagen es en el fondo una masa hereditaria recibida de tiempos primordiales y asentada en el sistema, vivo, un tipo (arquetipo) de todas las experiencias de la serie de antepasados en el ser femenino, un reflejo de todas las impresiones de la mujer, un sistema hereditario de acomodación psíquica» (JUNG 204). Los matrimonios mixtos entre diversas razas, precisamente en conexión con acontecimientos bélicos o con invasiones, no parecen confirmar esta teoría. Eso nos lleva a un segundo aspecto que se puede explicar por esa doctrina del Anima-Animus. Varón y mujer son, como ya queda expuesto, no sólo dos características del mismo ser humano determinadas por la corporeidad biológica, sino más bien, y simultáneamente, dos ideas históricas, que subyacen al desarrollo activo y pasivo.

El feto humano es todavía híbrido y sólo en las primeras semanas de desarrollo se especifica como niña o como niño, y esa especificación evoluciona normalmente de un modo inequívoco en su propia forma (los seres híbridos entre los adultos son excepciones absolutas: cf. MS II, 712-714). La maduración del varón (masculino) y de la mujer (femenina), a su vez, no son, sin embargo, simples acontecimientos naturales, sino que dependen más bien de todos los factores antes mencionados, del mundo del hombre y de su acogida y configuración mundanas, así como de la comprensión de sí mismo y del mundo ligada a todo ello y de la subsiguiente realización propia, que a su vez está condicionada por la relación social y mundana.

No sólo biológicamente, sino también desde el punto de vista psicológico, no existe ninguna caracterización pura de Anima o de Animus, sino que ambas realidades pertenecen al ser humano en cuanto tal. Ocurre así que se dan no sólo varones masculinos sino también varones femeninos, y a su vez no sólo mujeres femeninas sino también, desde luego, mujeres masculinas. Si las culturas primitivas en general sitúan ambos sexos más bien en su marco biológico, así también la mujer, y precisamente en las culturas de civilización superior, ha entrado en unas relaciones mundanas y con ello en una autocomprensión y en una autorrealización, que en la mujer valora y desarrolla mucho más la disposición Animus, pero que a su vez implica la posibilidad de más varones (femeninos).

6. Desde estas reflexiones hay que entender al varón y la mujer como diferenciaciones sexuales del hombre incluso de cara a la institución humana de la comunidad de vida y amor, que es el matrimonio; el cual es por ello mismo algo esencialmente distinto de la comunidad sexual de machos y hembras entre los animales, incluso entre aquellos en los que ha podido comprobarse una monogamia que se prolonga durante muchos años. El polifacetismo, que ya se ha evidenciado en el problema de los sexos, se complica todavía más por la libertad que rige la comunidad humana de amor en el matrimonio. En la exposición del sacramento del matrimonio (cf. CTD VII, especialmente en

p. 261-279) se muestra cómo por ello el auténtico misterio del matrimonio humano, tal como se expresa en la unidad e indisolubilidad, ya no se puede entender desde lo biológico y ni siquiera sólo desde la libertad humana, sino única y exclusivamente desde el misterio cristiano de fe, tal como lo ha expresado Cristo revocándose a su exposición de Gén 2,24 (Mt 19,3-12). Pero en ese mensaje de Jesús se dice claramente que existe también una maduración y perfección personal del varón solo y de la mujer sola en su ordenamiento vital en este mundo y en la sociedad humana, aun cuando el matrimonio sea el camino normal para el perfeccionamiento de varón y mujer por la posibilidad de la complementación recíproca de los sexos en el sentido total humano.

Sin embargo, no se puede pasar por alto que la perfección humana en el servicio al mundo y al hombre también puede alcanzarse incluso cuando la mujer no ha encontrado su maduración natural en la ternura de la maternidad, y el varón su pleno desarrollo en una obra mayor de la cultura humana.

La humanidad del hombre es más y llega más hondo que su diferenciación sexual. El hombre es una idea histórica, no una especie natural (M. Merleau Ponty: BUYTENDIJK 31). Por lo que a la imagen de Dios se refiere, la maduración está en una dimensión personal distinta de la que es patente para el hombre como ser biológico e incluso como ser natural de cultura. Cuando Cristo, hablando del hombre en su estado de glorificación, dice que «ni los hombres se casarán ni las mujeres serán dadas en matrimonio, sino que serán como ángeles en el cielo» (Mt 22, 30), significa sin duda que esos hombres y mujeres pueden encontrar su perfección en Dios, quien no sólo para su conocimiento y querer, sino para su misma existencia esencial, Dios lo será «todo en todos» (cf. 1Cor 15,28).

§ 26. *La unidad histórica del género humano (dato y tarea)*

J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (con un prólogo del edit. G. SCHMIDT), Wiesbaden 1944; *Um die Erklärung der Menschenrechte* (simposion), Constanza 1951; A. WIMMER (edit.), *Die Menschenrechte in christlicher Sicht,* Friburgo de Brisgovia 1953; TH. PAINE,

Los derechos del hombre, Aguilar, Madrid 1954; B. ANDREJ, *La communità internazionale e la libertà religiosa. Il problema della discriminazione religiosa nei documenti delle Nazioni Unite,* Roma 1965; J. POHLSCHNEIDER (obispo de Aquisgrán), *Die Menschenrechtsdeklaration der UNO und die Schemata des II Vatikanischen Konzils,* en *Naturrecht, Menschenrechte, Offenbarung. Referate der Tagung des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen in Arnsberg 1967,* Francfort del Meno 1968, 141-153; G. DE BROGLIE, *El derecho natural a la libertad religiosa,* Mensajero, Bilbao 1968; R. COSTE, *Las comunidades políticas,* Herder, Barcelona 1971; FR. BÖCKLE y otros autores, *Derecho natural,* Herder, Barcelona 1971; J. GARCÍA VENTURINI, *Filosofía de la historia,* Gredos, Madrid 1972; constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy *(Gaudium et spes);* declaración sobre la libertad religiosa *(Dignitatis humanae);* declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *(Nostra aetate):* CONCILO VATICANO II, *Constituciones, decretos, declaraciones, legislación posconciliar,* BAC, Madrid [5]1967.

Si la dualidad de la manifestación humana como hombre y como mujer es, en todo caso, el fundamento de la familia en la singular comunidad natural de hombre y de mujer, que es el matrimonio, y la familia, a su vez, es la célula primera de la sociedad humana. Si aquella dualidad ya plantea numerosas dificultades, se comprende que aún sea más grave el dilema de entender, reconocer y tratar a los hombres de distintos pueblos y razas, de diversos sistemas sociales, de diferentes ideologías y religiones, como miembros de una humanidad única. Y no obstante, de esta decisión depende la comprensión recta del hombre como hombre. Si la humanidad no se entiende como una unidad, tampoco la imagen del hombre puede ser lo suficientemente vasta y válida. Por eso es necesario considerar al menos algunas ideas fundamentales sobre la unidad histórica del género humano o de la humanidad, tal como se han desarrollado en las diversas épocas.

1. Unas breves referencias históricas a datos geográficos pueden indicar los problemas aquí aludidos.

a) Cuanto más baja es la cultura, tanto menores son, por lo general, las comunidades de hombres (clan, tribu, etc.) y, en consecuencia, tanto menores son las posibilidades ofrecidas de un enfrentamiento con otras comunidades parecidas de no ser

bajo la idea de amigo o enemigo. En las culturas superiores la elevación y forma de la cultura se deja sentir con su influencia unificante y forjadora de pueblo, aunque también la diversidad cultural puede actuar dividiendo.

Más profunda aún será la separación cuando, además de la lengua y cultura diferentes, aparezcan otras notas corporales externas (color de la piel, marcas raciales) que inducen a valoraciones opuestas, que incluso dentro de los pueblos de cultura superior pueden convertirse en ideologías (odio racial), que llevan de modo muy especial al desprecio o la aniquilación de otros pueblos.

Las distintas agrupaciones políticas (tiranía, democracia, monarquía), económicas (capitalismo, comunismo), sociales (sistemas de castas, sociedad feudal, gremios, etc.) y de cualquier otro tipo han actuado en las diferentes épocas de la humanidad como fuerzas disgregantes, han provocado enemistades y, aún hoy eso es lo que ocurre en la práctica.

b) Al lado de esto no se puede desconocer cómo, también en todos los tiempos, se ha visto el ser humano como tal y la fuerza vinculante derivada de aquél. Tal fue el caso del mundo griego entre los sofistas y sobre todo, ya más tarde, entre los estoicos. Lo que hay de aglutinante en lo humano lo vio aún mejor la filosofía china, con Confuncio y el taoísmo, así como el pensamiento hindú, donde se dejaban sentir ideas religiosas profundas.

La religión judía tuvo desde el comienzo una orientación más nacional, hasta que con el destierro babilónico, y por obra de Jeremías, Ezequiel, así como bajo influencia helenística, encontró el universalismo. No obstante lo cual, ya desde el comienzo se vio claramente la unidad humana a través del relato de la creación del hombre así como a través del ordenamiento de los distintos pueblos, según se encuentra en la tabla etnológica de Génesis 10.

Una razón totalmente nueva para el reconocimiento de la dignidad del hombre en sí mismo y, por ende, para la unidad de la humanidad, la alumbra el cristianismo, primero a través del misterio de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios encarnado, y des-

pués también por el precepto del amor al prójimo y su interpretación de ese prójimo, así como — sobre todo — por la realidad de la redención. La Iglesia, en su liturgia, formulaba esta oración en la ofrenda de los dones dentro de la santa misa: «Dios, que creaste la dignidad del ser humano de una manera admirable, y que la has renovado todavía más admirablemente (en la redención)...», para terminar expresando la súplica inaudita de que pueda el hombre participar de la naturaleza divina, como Jesucristo, nuestro Señor, en cuanto Logos se hizo participante de la naturaleza humana en su encarnación.

c) Esa formulación, que procede de la edad media, es importante porque la misma Iglesia hasta comienzos del siglo v, hasta Agustín, había realmente estimado en tanto la dignidad del hombre que realizaba de modo pleno la libertad de conciencia y de fe, pero esa libertad interna la perdió ella misma después de la conversión de Constantino. Agustín, en su lucha con los donatistas, fundamentaba la opinión, de que en cuestiones de fe y de conciencia ha de encontrar aplicación la fuerza de la Iglesia o la del Estado, en la sentencia bíblica de *compelle intrare* (Lc 14,23). Ese error trágico ha continuado en las Iglesias cristianas hasta nuestros días, aun cuando siempre y especialmente por obra de los grandes teólogos (Buenaventura, Tomás de Aquino), el significado de la conciencia fue reconocido y destacado. La legislación justiniana del siglo VII, las leyes contra los herejes de la edad media, el principio *cuius regio, eius religio* del tiempo de la reforma, tanto del lado protestante como de la parte católica son testimonios estremecedores de todo ello.

d) Sólo a fines del siglo XVII, y desde luego en una ilustración indiferente y subjetivista, se aplicó a la cuestión de los derechos humanos, a la libertad de fe y de conciencia, la idea de la dignidad humana tal como la habían desarrollado el humanismo y el renacimiento (Nicolás de Cusa y Pico della Mirandola). La idea del derecho natural, tal como la expuso sobre todo S. Pufendorf (cf. H. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Gottinga [3]1960; W. MAIHOFER [dir.], *Naturrecht oder Rechtspositivismus?* [«Wege der Forchung» 16] Darmstadt [2]1972) y la idea de la unidad de la humanidad, según la presentó J.G. HERDER

(1744-1803), en la época de su amistad con Goethe, en su obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit* (1784-1791), así como en sus *Briefen zur Beförderung der Humanität* (1793-1797), se dejaron sentir en el terreno espiritual, al igual que la revolución francesa derribó todas las barreras en el campo social y político, si bien su grito de «libertad, igualdad y fraternidad» se ahogó al principio en sangre. Lo decisivo en esa época no fue la cuestión del ser y dignidad del hombre, sino casi exclusivamente la cuestión del derecho de cada uno. En la revolución de 1848 volvió a resonar la llamada a los derechos generales del hombre (así el obispo Ketteler en la Paulskirche de Francfort del Meno). De hecho tenía que aparecer y dejarse sentir la revolución social desencadenada por K. Marx y su movimiento, iban a estallar las dos guerras mundiales del siglo XX, iban a hacer acto de presencia efectiva el fascismo y el comunismo incluso en nuestra historia occidental, hasta que, con la desaparición de la Sociedad de Naciones (Ginebra) surgiría en 1945, acabada la segunda guerra mundial, la ONU (Organización de Naciones Unidas) para «unión de los pueblos, asegurar la paz mundial y fomentar la cooperación internacional», que ha dado origen a numerosas organizaciones complementarias. Una de las primeras de tales organizaciones fue la UNESCO *(United Nations Educational Scientific and Cultural Organization),* que se fundó en la Conferencia de Londres a 1/16-11-1945, y actuó desde el 4-11-1946. Con su ayuda, y como supuesto del trabajo de la nueva organización, se elaboraron las *Bases de una declaración internacional de derechos humanos* en marzo de 1947, las cuales condujeron a la *Declaración universal de los derechos humanos,* promulgada por la ONU el 10-12-1948, aunque sin fuerza de ley. Con ella se expresaba, por primera vez, de un modo obligatorio para la actuación internacional de los pueblos y de los hombres, la unidad histórica de la humanidad, desde la libertad de cada individuo y sobre el cimiento de la dignidad del hombre.

2. Para la consideración antropológica y dogmática es importante saber sobre qué se fundamenta en cada caso el discurso de la unidad histórica del género humano, ya que con ella se

determina también la estructura metafísica de esa comunidad. En líneas generales puede decirse que *a)* en el pensamiento griego la unidad se vio preferentemente en la naturaleza del hombre, de ahí también unas diferencias naturales por ejemplo en la *República* de PLATÓN (IV,435*b;* VIII,544*a*), que condujeron incluso a unas clasificaciones de pueblos y constituciones estatales.

La revelación judía, desde su concepción genealógica, apoyó la unidad de la humanidad en la ascendencia de un solo tronco, Adam, distinguiendo después a la humanidad toda en su tabla etnológica (Gén 10) de acuerdo con las ramas de los hijos de Noé, para quienes siguen siendo decisivas la bendición y la maldición con vistas a la valoración de los respectivos troncos familiares. En todo ello se yuxtaponen evidentemente dos concepciones: una *creyente,* en la que todos los hombres como imágenes e hijos de Dios forman una unidad; a la que se agrega una segunda *experimental,* en la cual fueron determinantes la idea de elección y las ideas de culpabilidad y castigo; con ello el pueblo judío se distinguía de todos los demás pueblos gentiles, a los que se valoraba a su vez desde la perspectiva de la historia israelita.

b) La época del helenismo tardío y, más aún, los primeros tiempos de la Iglesia, teniendo en cuenta ambos puntos de vista, se empeñaron en superar incluso las desvalorización en la tabla etnológica. No obstante, la incardinación de la Iglesia al Estado desde Constantino el Grande hizo — como se ha indicado — que la consideración creyente y la histórico-concreta de las razas y pueblos humanos volvieran a separarse; la conducta posterior de los pueblos cristianos en la conquista de América es un testimonio impresionante de dicha evolución.

La ilustración quiso edificar la idea de *los derechos y las libertades del hombre* exclusivamente sobre la experiencia humana, lo que condujo a las catástrofes de la revolución francesa. El humanismo había desarrollado un concepto subjetivo-individualista de la *dignidad del hombre* que se había dejado sentir en la reforma acentuando la libertad de conciencia; pero las exigencias del Estado a través de las Iglesias reformadas así como a través de la Iglesia antigua sortearon esas libertades hasta el siglo XIX.

c) La teología cristiana ha proclamado una y otra vez y ha

desarrollado teológicamente la unidad del género humano por obra de Adán en el pecado, y por obra de Cristo en la redención; gracias sobre todo a la evolución de la doctrina del pecado original impulsada por Agustín (comentando Rom 5), el tratado sobre el pecado original así lo mostrará.

Mas de cara a la vida política y social concreta estas verdades han contado muy poco. Las relaciones de los hombres entre sí estuvieron determinadas más por un amor personal que por una justicia objetiva.

d) Tal vez cabe decir que sólo nuestra época de la técnica —obligando a la humanidad a una convivencia como jamás había conocido en épocas precedentes— ha preparado el camino a los hombres de nuestros días, cualesquiera sean su raza y su religión, para una inteligencia concreta de la unidad histórica de la humanidad, de tal modo que la *Declaración de los derechos humanos,* proclamada por la ONU el 10-12-1948, ha podido consignar en su preámbulo: «Puesto que el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana, de sus derechos iguales e inalienables, constituye el fundamento de la libertad, de la justicia y de la paz del mundo, puesto que el desconocimiento y desprecio de los derechos humanos han conducido a actos de barbarie, hiriendo profundamente la conciencia de la humanidad, y puesto que la creación de un mundo en que el hombre, libre de temor y coacción, pueda participar de la libertad de expresión y de creencias, se reconoce abiertamente como el anhelo supremo de la humanidad, ... la Asamblea General (de la ONU) proclama la presente declaración general de los derechos humanos como el ideal común que han de alcanzar todos los pueblos y naciones...»

e) Las ideas aquí expuestas fueron analizadas con detenimiento desde el punto de vista cristiano, tanto en su vertiente histórica como en la jurídica, por Pax Romana —organización fundada en 1921 como miembro de la Asociación de Academias Católicas— en su primera sesión después de la segunda guerra mundial, celebrada en Limburgo, en 1951 (cf. los trabajos publicados por A. Wimmer). Acerca de las importantísimas cuestiones de la libertad de conciencia y de religión, la Iglesia cató-

lica ha superado definitivamente la mentalidad medieval con las declaraciones del concilio Vaticano II, apropiándose las nuevas ideas. Desde luego que esos grandes forcejeos de la Iglesia en torno a estas verdades a lo largo de cuatro períodos del concilio nos han descubierto asimismo la grandeza de la problemática que late bajo esos derechos humanos. Los padres de la *Declaración de los derechos humanos* de la ONU han vivido esa problemática contraponiendo el punto de vista más liberal de los pueblos occidentales y el punto de vista de los pueblos comunistas del este (que se alza sobre el terreno del materialismo dialéctico) y la han expresado en el *Memorándum de París* (marzo de 1947). Ya aquí hubieron de equilibrarse los derechos del individuo y las necesidades de comunidades mayores, especialmente de los pueblos y Estados. El énfasis principal, sin embargo, siguió recayendo sobre los derechos del individuo, sobre todo cuando al lado de los derechos jamás se mencionan las obligaciones que incumben a ese individuo frente a pueblos y naciones. Justamente el concilio Vaticano II se ha esforzado en grado sumo por establecer los deberes del individuo junto a sus derechos humanos inalienables. Lo decisivo sobre este particular es que incluso *las obligaciones,* no menos que *los derechos,* son asunto de la libertad subjetiva del hombre, aunque no se declara el fundamento trascendente ni de la libertad ni de los deberes.

3. Al llegar a este punto de la evolución de la idea sobre la unidad histórica de la humanidad, hay que decir de primera intención que la imagen estructural del hombre, antes proyectada (§ 23), debe seguir constituyendo la base para una afirmación teológica sobre este asunto, con lo que se verá de inmediato lo concluyente de las exposiciones precedentes, pero también lo esquemático y lo abstracto. En general cabe decir, no obstante, que la unidad histórica del género humano o de la humanidad sólo podrá pasar a ser un hecho histórico concreto en la medida en que se vea a cada hombre con su corporeidad, con su libertad anímica y espiritual y con su dignidad personal, y en la medida en que se le acepte y reconozca seriamente en sus relaciones frente al mundo ideal espiritual y axiológico, y frente

al mundo humano-personal de los semejantes, así como frente a la realidad absoluta de Dios. Lo fundamental es que los órdenes político, económico y social, en los que el hombre se halla inserto, no deben estar nunca por encima de él, sino que sólo pueden considerarse siempre al servicio del hombre como persona. El enfrentamiento de la concepción democrática de occidente, derivada del espíritu occidental de la revolución francesa, a la concepción oriental, nacida en el terreno del materialismo dialéctico (que administra un partido por todo el pueblo), tal como se ha hecho patente en la redacción de la carta de los derechos humanos de la ONU, y tal como se ha puesto de manifiesto y se ha dejado sentir desde entonces en la práctica de las Naciones Unidas, debe llegar a cuestiones más profundas, dentro de una interpretación cristiana, e incluso meramente filosófico-antropológica, de las cosas, si es que se quiere alcanzar un progreso en el conocimiento y en la práctica de esos derechos humanos.

Independientemente de esos problemas y de la referencia a nuestro esquema comprensivo de la estructura humana, hay que consignar que para la Iglesia y nuestra teología, que constituyen sobre el suelo nuevo descubierto por el concilio Vaticano II, será una gran tarea en el futuro tener siempre ante los ojos el auténtico deseo de una consideración profunda del problema de los derechos humanos que tenga en cuenta los órdenes trascendentales, junto a la experiencia nacida de la necesidad de nuestra era técnica, en tal manera que pueda surgir de ella una visión nueva y concreta del hombre. En realidad, los supuestos filosóficos para ello no están dados, sino que han de elaborarse renovadamente. La unidad de las naciones pequeñas y grandes, de los pueblos ricos y pobres, no es una verdad teórica, sino una enorme tarea política y económica, que el hombre no podrá llevar a cabo, si no reelabora de continuo los supuestos teóricos con vistas a una solución práctica de sus problemas. Teoría y práctica constituyen una totalidad dialéctica necesaria, que sólo podrá mantenerse siempre nueva mediante un constante proceso conceptual, existencial y práctico.

La unidad de la humanidad no es sólo una *unidad específica* natural, ni sólo una *unidad histórica de origen;* gracias a la nueva

comprensión del mundo, la historia y el hombre se nos dan como una *unidad de vida* en todos los ámbitos de lo humano. La idea del cuerpo místico de Cristo, tal como la desarrolló Pablo y se reproduce sucintamente en la encíclica *Mystici corporis* (1943), restablecida en el concilio Vaticano II, reclama una nueva inteligencia: debe proporcionar una nueva imagen dinámica, y no estática a favor de las posibilidades estructurales de una unidad de los hombres.

El mandamiento del amor al prójimo (Lev 19,18), expuesto por el propio Cristo como un amor a nuestro semejante, especialmente necesitado de nuestra ayuda y no desde luego el que podría ser más digno de nuestro amor (Lc 10,27-37), encuentra su suprema expresión cristiana en el precepto de amar a los enemigos. El texto sobre ese punto pertenece, según la exégesis, a la fuente Q; es decir, se encuentra todavía en el estrato de la predicación del reino de Dios y de la inmediata espera escatológica, que aún no contempla la misión entre los gentiles (Mt 5,44-48; Lc 6,27s.32-36; cf. S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich 1972). Explícitamente se contrapone ahí al amor cristiano como un amor desbordado («Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os odian; ...orad por los que os calumnian»), con la razón de que sólo así será una realidad la filiación divina («...seréis hijos del Altísimo»). Sólo en la inteligencia de la revelación divina y en la fe viva en Dios, con la que el hombre se sabe criatura, siervo e hijo de Dios, llegará a ser una posibilidad (escatológica) sobre la tierra la unidad del género humano, así como es una realidad en Dios, de acuerdo con lo que dice el Apocalipsis de san Juan a propósito de la consumación final (Ap 5,9; 7,9; 10,11, etc.), y desde luego en Cristo glorificado, que a todos los hombres de ese amor los ha rescatado por su propia muerte sacrificial (1Jn 4,7-21; «El que no ama, es que no ha conocido a Dios; porque Dios es Amor», ibid. v. 8). Aquí lo decisivo no es el pensamiento ontológico griego, aquí lo que cuenta es el pensamiento dinámico de la actitud religiosa del antiguo Israel. Como indica el carácter preceptivo de la exigencia amorosa, la unidad viene siempre dada como una tarea. Y sin embargo, esa concepción histórica de la unidad hu-

mana es más real que la concepción ontológica del pensamiento griego, que no puede aparecer sino como una escapatoria idealista. Esas consideraciones han hecho incluso que en el concilio Vaticano II la idea paulina (y estoica) del cuerpo de Cristo en la interpretación de la Iglesia haya retrocedido frente a la idea (judía) de pueblo de Dios. Pero la idea del cuerpo de Cristo como idea final y escatológica no debe ciertamente perderse.

CAPÍTULO CUARTO

EL HOMBRE VISTO DESDE SU REALIDAD ESPIRITUAL

Si hoy en una teología dogmática se habla de la corporeidad del hombre al tiempo que de una realidad espiritual y anímica, ello tiene su razón de ser no sólo en la gran tradición cristiana de Occidente, en la que ha nacido y crecido nuestra teología, si es que no ha de estar y entenderse como una construcción en el aire. Ahora bien, dentro de esa tradición, lo que aquí, en la antropología, denominamos alma espiritual abarca un amplísimo abanico de significados, sobre los que deseamos llamar la atención, aunque sólo sea en sus líneas más generales y simples, porque en esa riqueza de significados se evidencia y capta lo que ya hemos expresado a modo de introducción al afirmar que en este mundo el ser humano sólo se puede abarcar y entender dentro de un vasto sistema de relaciones. Al mismo tiempo la recta comprensión del alma espiritual es el requisito previo para que nosotros en el capítulo siguiente podamos entender adecuadamente la auténtica visión individual y personalista del hombre en nuestra época e insertarla en una imagen del mundo cristiana y válida. Por eso, permítasenos exponer aquí en cuatro etapas lo que se entiende por alma espiritual. Tras una ojeada general a las líneas fundamentales de la doctrina del alma humana en la historia de occidente (§ 27), presentaremos las afirmaciones más importantes sobre el tema de cara a la antropología dogmática

(§ 28); trataremos luego de las cuestiones dogmáticas sobre el origen del alma humana (§ 29), para considerar en cuarto término las relaciones entre corporeidad y alma espiritual en el hombre (§ 30).

§ 27. *Historia de la doctrina occidental sobre el alma espiritual del hombre*

L. BAUR, *Metaphysik,* Munich [2]1923, 328-426; J. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de metafísica,* Gredos, Madrid, [2]1967; H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental,* Revista de Occidente, Madrid 1960; J. GEYSER, *Die Seele. Ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe,* Leipzig 1914; B. ROSENMÖLLER, *Metaphysik der Seele,* Münster 1947; D. FEULING, *Das Leben der Seele. Einführung in die psychologische Schau,* Salzburgo 1940; A. WILLWOLL, *Alma y espíritu,* Mensaje, Bilbao [3]1966; K. JASPERS, *Filosofía,* 2 vols., Revista de Occidente, Madrid 1958; H. HENNING, *Psychologie der Gegenwart,* Leipzig 1931 (con bibliografía); J. FERRATER MORA, *La filosofía actual,* Alianza, Madrid 1973; V. RÜFNER, *Psychologie* (H. MEYER, *Systematische Philosophie,* vol. 4), Paderborn 1969; W. ARNOLD, H.J. EYSENCK, R. MEILI (dir.), *Lexikon der Psychologie,* 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1971-72; K. GOTTSCHALDT, PH. LERSCH, F. SANDER, H. THOMAE, *Handbuch der Psychologie,* 12 vols., Gottinga 1959ss; B. HOLZNER, *Amerikanische und deutsche Psychologie. Eine vergleichende Darstellung,* Wurzburgo, s.a. (1957); FR. DORSCH y otros autores, *Diccionario de psicología,* Herder, Barcelona 1976; W. BRUGGER y otros, *Diccionario de filosofía,* Herder, Barcelona [8]1975; F.L. MUELLER, *Histoire de la Psychologie,* Payot, París 1960; A.A. ROBACK, *Weltgeschichte der Psychologie und Psychiatrie,* Olten 1970; R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre,* Herder, Barcelona [3]1971; M. BENZO, *Sobre el sentido de la vida,* BAC, Madrid 1971; G. HUMMEL, *Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyche,* Darmstadt (JdF5) 1972; CL. TRESMONTANT, *El problema del alma,* Herder, Barcelona 1974.

Solo algunos campos del saber permiten descubrir el profundo desarrollo del pensamiento occidental dentro del marco metafísico-teológico con la claridad con que permiten hacerlo las afirmaciones acerca del alma espiritual del hombre, al tiempo que muestran el papel decisivo que ha juzgado al respecto el pensamiento judeocristiano de la Escritura. El conocimiento creyente acerca de la dignidad, que es propia del hombre en razón de su

semejanza divina, presiona una y otra vez hacia un personalismo que influye decisivamente incluso en la comprensión del alma espiritual. Lo cual vale aunque la exposición lingüística de la Escritura esté determinada en cada caso por el pensamiento de la época y en consecuencia, también por el pensamiento antiguo.

1. *a)* También aquí, como en todos los otros campos, aparece al comienzo el pensamiento del hombre primitivo inclinado a las comparaciones (un pensamiento mítico), para el cual incluso el alma es una pieza del mundo físico, que sólo se diferencia del resto de la materia inerte por la vitalidad, el movimiento y el desarrollo orgánico que opera y comporta. El alma es, pues, una parte del mundo material, aunque parezcan corresponderle las formas más finas de la materia y, por lo mismo, lo fluido, lo aéreo y sobre todo lo ígneo (así en Heraclito y Empédocles). Puesto que el alma conoce todo lo demás, ateniéndose al principio de que sólo lo semejante puede ser conocido por lo semejante, debe contener en sí misma todos los elementos: tierra, agua, aire y fuego.

Frente a este pensamiento griego otra es la forma que presenta la concepción, asimismo primitiva, del relato yahvista de la creación, según el cual el cuerpo del hombre ha sido tomado del barro de la tierra, mientras que el alma se le insufla como un «aliento de vida» *(nishmat hayyim* — πνοὴ ζωῆς), pues en la respiración se manifiesta la vida del hombre. Al hombre así formado se le llama «animal viviente» (= *nephesh hayah,* ψυχὴ ζῶσα, Gén 2,27). Pero ese aliento vital es un aliento de Dios. La vida tiene ya una cualidad divina, y en el grado en que va desarrollándose el conocimiento de Dios, crece también el conocimiento de esa vida inspirada por Dios. La revelación judía ignora desde el comienzo el hilozoísmo (= toda materia está animada; cf. el pansiquismo), característico del pensamiento griego.

b) Un nuevo impulso en la concepción del alma lo da Anaxágoras al oponer el espíritu móvil y configurador (νοῦς), como alma, a la materia inmóvil e inerte. Pero incluso esa alma universal, de la que el hombre participa de modo particularísimo, no pasa de ser una fuerza mundana; que opera con sentido y or-

dena armónicamente, al lado de los elementos del mundo. Demócrito le atribuye, por ello, una naturaleza ígnea. Mas ese *pneuma* sigue encadenado al mundo material; los estoicos y epicúreos de tiempos posteriores podrán edificar sobre él sus teorías.

c) Un nuevo impulso lo hallamos en Platón, que, bajo la influencia de la teología anímica órfica y pitagórica, ve en el alma una fuerza, pero no del mundo material, caduco y en perpetuo cambio. El alma está más bien cercana al mundo imperecedero y eterno de las ideas (números) y, por ende, esencialmente detrás del mundo de las apariencias; y, como el mundo espiritual, es inmutable e imperecedero, al igual que ya existía antes de estar en el cuerpo (cf. *Fedro* 245ss). Lo anímico se entiende ya como automovimiento, como reflexión, aunque todavía no se comprende claramente lo subjetivo personal en cada hombre. El alma es una participación del alma mundana, de la que habla el platonismo posterior.

d) El máximo discípulo de Platón, Aristóteles, escribe sobre el tema la primera monografía, los tres libros *De anima,* con abundantes datos históricos. Sin embargo, lo que él describe ahí son simplemente las manifestaciones vitales que se dan en la planta, el animal y el hombre, considerándolas, a su vez, desde el cuerpo vivo. Así ofrece dos definiciones características del alma: *a)* alma es la primera entelequia de un cuerpo natural, que posee la vida en potencia (que está dotado de órganos: *De anima* II, 1: 412*a*19ss.27s), y *b)* alma es el principio del que proceden operaciones, como la consideración pura, la imaginación, el deseo, el sentir, el movimiento, la nutrición y el crecimiento, y que mediante esas operaciones recibe su definición conceptual *(De anima* II,2:413*b*,11-13). Así, pues, el alma es forma y causa motriz del cuerpo. En consecuencia, para Aristóteles, el alma individual ya no es imperecedera, como para Platón, sino que es una parte del principio vital del cosmos. En el cosmos ciertamente que es eterna porque le compete la facultad de pensar lo puramente teórico, lo abstracto. El alma humana participa del alma del mundo sólo durante la vida del hombre, y al hombre le llega desde esa alma mundana (desde fuera, θύραθεν: *De generat. animal.* II,3: 736*b*,28).

e) Más profunda aún es la penetración de Plotino en el misterio del alma humana, pues recogiendo las investigaciones de Platón sobre el conocimiento *(Teetetos)* y las aportaciones estoicas sobre la doctrina de la conciencia (Crisipo, Panecio), e influido asimismo por la mística oriental, hace del alma del hombre (ψυχή) el lugar de la vuelta y retorno (ἐπιστροφή) del νοῦς, que procede del Todo uno, de Dios *(Ennéadas* v,8), y con ello la unidad espontánea de la conciencia presenta significativamente al alma como sujeto, si bien el ontologismo idealista todavía sigue siendo determinante y con él una especie de consideración física en el sentido griego.

2. Una representación totalmente distinta del alma es la que se desarrolla desde la base ética y religiosa de la revelación judeocristiana, en la que el único Dios personal, el creador del universo, el modelo del hombre, que fue creado a imagen y semejanza suya (Gén 1,26s), se ha hecho personalmente hombre en Jesús por amor al hombre. Sobre todo en el gran pensador existencial que fue san AGUSTÍN († 430) se alcanza una nueva interioridad, y con ella una reflexividad de la conciencia, por el conocimiento de sí mismo adquirido por el hombre a través de una trascendencia interior hacia Dios, el cual es la única verdad *(De vera rel.*, § 39). El fundamento neoplatónico e idealístico de ese pensamiento queda superado por la revolución copernicana en la doctrina de las ideas, según la cual éstas ya no son como en Platón realidades auténticas y esenciales, sino más bien ideas del Dios personal mismo *(De 83 Quest.* q. 46). Queda superada esa postura por una nueva comprensión del alma como verdadero sujeto de la concepción de Dios y de la representación del mundo. En contraste con el pensamiento antiguo, el alma ya no es una parte del mundo espiritual, ni una entelequia del cuerpo, sino una substancia, centro y origen del pensamiento y de la acción. Contra el maniqueismo de su juventud, AGUSTÍN subraya en su primera obra *De quantitate animae* (c. 13) que el alma es *substantia quaedam, rationis particeps, regendo corpori accommodata* (una cierta sustancia, partícipe de la razón y adaptada al cuerpo que ha de regir: PL 32,1048). Aunque arrancando de la doctrina erró-

nea de Orígenes sobre la preexistencia de las almas, NEMESIO DE EMESA enseñaba por la misma época (400-450) en su obra *De natura hominis,* que luego sería muy citada: «En modo alguno puede ser el alma la entelequia del cuerpo (como ha dicho Aristóteles); es más bien una substancia libre de toda parte y sin cuerpo *(omnibus partibus absoluta, vacans corpore:* PG 40, 503-607, y en concreto 566; texto grecolatino, Halle 1802, ed. de J. GEBAUER, Hildesheim 1967; cap. 2 y 3 citados a menudo por Gregorio de Nisa en su obra *De anima:* PG 45,187-222).

3. La doctrina agustiniana, notablemente ampliada y también desfigurada, logró notable difusión en la edad media, sobre todo gracias a Alcher DE CLARAVAL (siglo XII), cuyo escrito *De spiritu et anima* (PL 40,779-832) se publicó entre las obras de san Agustín. En él, junto al pensador de Hipona, se cita también a Isidoro de Sevilla, a los teólogos carolingios (entre ellos a Alcuino) y sobre todo a Hugo de San Víctor. Personalmente escribe Alcher (cap. 43): «Pueden encontrarse muchas afirmaciones de los antiguos sobre el alma, de todas las cuales debe quedar algo. He procurado, en la medida que he podido, reunir y compendiar *(in unum redigere)* esto y aquello a fin de que no se olvide» (PL 40,811). Para él el alma es una substancia espiritual, simple e indisoluble, invisible e incorpórea, capaz de sufrir y de cambiar, no es una parte de Dios ni del mundo, sino que ha sido creada por Dios de la nada, a imagen de Dios y para conocerle a él y a sí misma (cf. cap. 24 y 35). Se ve claramente que también aquí ha vuelto a filtrarse el pensamiento cósmico de los antiguos, tal como se conocía en el siglo XII a través de la teología árabe medieval, en el siglo XIII por la acogida de la nueva versión de Aristóteles. En su obra *De anima* AVICENA († 1037), siguiendo al estagirita, había definido así el alma: «El alma, que encontramos en los seres animales y vegetales, es la perfección primera *(perfectio prima)* de un cuerpo natural, provisto de órganos para unas funciones vitales *(corporis naturalis instrumentalis habentis opera vitae: Avicenna Latinus,* edit. por S. VAN RIET, vol. I, Lovaina-Leiden 1972, pág. 29). Expresamente niega al alma el concepto de substancia, compendiándolo todo en el

concepto de *perfectio.* En el fondo late el propósito de la adoración divina como tarea fundamental del hombre, cuando, sobre todo Hugo de San Victor, pese a su agustinismo, habla de un doble sentido de la única alma espiritual; con ello no se desgarra, como en el neoplatonismo, el alma sensible del alma espiritual, sino que más bien se contemplan conjuntamente, «a fin de que capte (el alma) lo exterior visible a través de la carne y lo interior invisible a través del espíritu, para que tanto las cosas visibles como las invisibles la inviten a la alabanza del creador» *(De sacramentis* I, p. 6, c. 5: PL 176,266B).

Con la acogida de Aristóteles la alta escolástica concilia las concepciones agustiniana y aristotélica del alma, irreconciliables en su sentido originario. Así, para Tomás de Aquino († 1274) el alma es forma del cuerpo vivo y principio de las manifestaciones anímicas de vida, substancial en razón de su actividad espiritual, e imperecedera como realidad espiritual, pero destinada a un cuerpo, a diferencia de lo que ocurre con la naturaleza de los ángeles que, como *forma separata,* no está destinada a un cuerpo *(S.Th.* I, q. 75). La idea aristotélica de forma se entiende con tal amplitud que en la afirmación del «alma forma del cuerpo» se compendian el alma nutritiva, la sensitiva y la pensante. La controversia sobre «la unidad de la forma» (cf. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes,* Lovaina 1951), tal como la ha concebido santo Tomás, condujo ya en la teología franciscana, especialmente a finales de la edad media (sigo XIV), a la liquidación de la doctrina tomista. Así Rogerio Bacon, Buenaventura († 1274) y Duns Escoto († 1308) dice que también el alma consta de materia y forma, con lo que vuelve a configurarse un nuevo concepto de materia (aquí materia de lo determinante). Todavía más lejos llega el nominalismo del siglo XIV (Guillermo de Ockam, † 1347), que define la materia como pura *quantitas* (= extensión), de tal modo que sólo a lo espiritual conviene lo verdaderamente aditivo y autoeficiente (lo que se mueve así mismo); con lo que esa realidad espiritual, en cuanto movimiento propio, aparece diferenciada de lo no espiritual que es lo movido desde fuera.

4. En la interpretación de eso que llamamos alma se abre así paso un desarrollo más largo, pero profundo, que encuentra su primera gran expresión en R. DESCARTES († 1650); distingue simplemente entre mundo corpóreo y mundo espiritual: aquél es *res extensa,* y éste es *res cogitans.* Con ello lo espiritual y anímico se saca inequívocamente de la comprensión existencial del propio ser humano pensante, y así el alma aparece, de algún modo, en el sentido de la personalidad consciente, no como una intelectualidad referida a las cosas, ni como una vitalidad material *(Medit. de prima philosophia,* medit. 2 y 5). En este desarrollo la doctrina de las mónadas de G.W. von Leibniz († 1716) representa un nuevo paso, imponiéndose definitivamente cuando, en la ilustración, esa personalidad subjetiva se libera de Dios, y con ello tiene también que encontrar una autointerpretación totalmente nueva frente a su propio mundo. Introducido por la revolución copernicana en la filosofía crítica de I. Kant († 1804), ese movimiento desemboca, empujado sobre todo por G.W.F. HEGEL († 1831) en el idealismo posterior que hace del alma el principio de su mundo y convierte al hombre en su propio creador mediante la herramienta de su alma. Ya en su *Enzyklopädie* (III, § 308 y 309) escribe HEGEL: «El alma no sólo es de suyo inmaterial, sino la misma inmaterialidad general de la naturaleza y su vida ideal simple.» Es una substancia, el fundamento absoluto de toda la peculiaridad y diversidad del espíritu, de tal modo que éste tiene en ella todo el material para su definición y ella se mantiene como la idealidad penetrante e idéntica a sí misma. Pero eso no es más que «el sueño del espíritu», el νοῦς pasivo de Aristóteles, que potencialmente lo es todo *(anima quodammodo omnia:* ARISTÓTELES, *De anima* III, c. 8, 431*b*,20s; TOMÁS DE AQUINO, *De anima,* n. 284,787s). HEGEL distingue (§ 310) el alma en su determinación natural inmediata como alma que siente (en su identidad individual) y como alma real (en su corporeidad). El sentido del idealismo autocreador se pone de manifiesto especialmente, y sobre todo, en la ordenación del alma al espíritu en toda su amplitud y diferenciación como espíritu subjetivo, objetivo y absoluto.

En J.G. FICHTE († 1814) aparece este problema en la contra-

posición del yo y del no yo, dentro de una concepción idealista cualitativa y, respectivamente, cuantitativa *(Wissenschaftslehre* II, § 4).

A. SCHOPENHAUER († 1860) vuelve a plantear idéntica discusión en su *Welt als Wille und Vorstellung* (= el mundo como voluntad y representación), aunque su filosofía se mantiene inmanente por completo, sin relación alguna con la trascendentalidad.

5. Paralela a esta angostura idealista del concepto de alma aparece desde el siglo XVII una doctrina anímica materialista, cada vez mejor perfilada, que en la doctrina noética sensualista de un J. Locke († 1704) y más aún en la filosofía empirista de un D. HUME († 1776) diluye por completo el concepto de substancia y convierte el alma en «un haz de representaciones». En la concepción materialista del mundo, propia de la filosofía popular francesa, especialmente la de un Cl.A. HELVÉTIUS († 1771; *De l'Homme* 1772), de un J.O. DE LA METTRIE († 1751; *L'histoire naturelle de l'âme* 1745; *El hombre máquina,* 1748) y del barón P.H. D'HOLBACH († 1789; *Le système de la Nature, ou les lois du monde physique et du monde moral,* 1770), así como en la obra de F.M. VOLTAIRE († 1778; *De l'âme* 1774), estas doctrinas evolucionaron hasta la psicología asociativa de un J. Mill († 1836) y de un J.St. Mill († 1873). Con ello la psicología pasó a ser una disciplina más de las ciencias naturales. Lo cual condujo, a su vez, en el siglo XIX, a través de las ideas evolucionistas — que se enriquecieron sobre todo por obra de Ch. Darwin y gracias a la psicología de los pueblos de W. Wundt — a los modernos análisis de la psicología positivista y experimental (desde 1829 a 1860), desde los estudios neurofisiológicos (E.H. Weber, G.Th. Fechner, H. von Helmholtz) y psicofísicos, desde el año 1874, hasta la psicología fisiológica (W. Wundt, E. Mach) y los análisis cualitativos de procesos anímicos superiores (memoria, amor, sentimientos, pennsamientos), a la psicología de los complejos y a la psicología de la *Gestalt* (de E. Mach y Ch. von Ehrenfels), así como a la psicología estructural comparativa y diferenciadora (en psicología social, psicología de masas, del desarrollo, etc.).

A todo esto se sumó después de la primera guerra mundial

el psicoanálisis de S. Freud, la psicologia profunda de C.G. Jung, así como una multitud de psicologías aplicadas a todos los campos de la vida humana, tanto del individuo como de la sociedad y de los pueblos. Decisivo ha sido el hecho de que, a partir de la psicología profunda de Jung, lo psíquico se entienda como algo más que un conjunto de actividades anímicas que se alza sobre un centro propio (cf. *Lexikon der Psychologie,* 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1971; *Handbuch der Psychologie,* 12 vols., Gottinga 1959ss).

Todo el desarrollo que aquí ha tenido lugar desde el siglo XVIII es hoy de gran importancia para la vida y convivencia de los hombres. Sin embargo, las cuestiones básicas de la antropología, que en tiempos se estudiaron dentro de una doctrina metafísica del alma, ya no tienen aquí puesto alguno. Hasta qué punto y en qué grado esas cuestiones metafísicas siguen siendo importantes todavía hoy para una consideración teológica del hombre, es lo que se proponen mostrar las consideraciones siguientes.

§ 28. *Esencia y naturaleza del alma espiritual y personal Cuestiones para una metafísica del alma*

A. WILLWOLL, *Psychologia metaphysica,* Friburgo de Brisgovia 1952; E. CORETH, *Metafísica,* Ariel, Barcelona 1964; J. MÖLLER, *Von Bewusstsein zu Sein. Grundlegung einer Metaphysik,* Maguncia 1962; A. MARC, *Psicología reflexiva,* 2 vols., Gredos, Madrid 1966; J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental,* Revista de Occidente, Madrid 1969; G. HUMMEL, *Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyche* (Theologie und analytische Psychologie), Darmstadt 1972; W. PANNENBERG, *El hombre como problema. La antropología actual a la luz de la teología,* Herder, Barcelona 1976.

Conviene exponer aquí algunas afirmaciones sobre el tema del alma espiritual del hombre, que no sólo han desempeñado un gran papel en la tradición, sino que además son hoy de capital importancia para ciertos enunciados de fe. No se debe pasar por alto, sin embargo, que las viejas expresiones metafísicas contenían muchas veces posiciones ortodoxas que nosotros hoy no atribuimos de ese modo a la filosofía racional; y tampoco se

debe olvidar que el pensamiento moderno ha perdido honduras a las que nosotros como hombres y como teólogos no queremos ni podemos renunciar. Cuánto más reconozca occidente en su posición privilegiada como potencia colonial, una simple cuestión de poder, que no puede ser determinante para la historia espiritual de la humanidad, y cuanto más se abra ese occidente y más se esfuerce por reconocer y entender el pensamiento independiente de otros pueblos, como el de la India o el de China, tanto más volverán a convertirse en auténtico problema filosófico las consecuencias de la psicología moderna de carácter positivista actualista. La valoración de las diversas orientaciones del pensamiento ciertamente que no depende sólo de la hondura de nuestros puntos de vista, sino también de las opiniones que las han precedido, de unas predecisiones que hemos de calificar como metafísicas en el sentido más profundo. Por eso vamos a referirnos aquí a cinco cuestiones de la antigua doctrina metafísica acerca del alma espitual del hombre: *a)* la substancialidad del alma; *b)* su espiritualidad; *c)* la estructura individual y personal del alma; *d)* la forma peculiar de la libertad humana nacida precisamente de esa alma espiritual e individual, y *e)* inmortalidad del alma espiritual individual y personal.

a) La *substancialidad del alma espiritual humana.* Como queda expuesto, la psicología actual es esencialmente una psicología sin psique; es decir, describe unas formas de conducta humana sin preguntarse por el profundo fundamento unitario de esas formas de conducta, sin buscar un alma como auténtica realidad al lado de la corporeidad del hombre. Pero quien concibe el mundo a partir de su fe considerará posible y necesaria una «filosofía cristiana», apropiada al mundo, del mismo modo que un marxista postula para su mundo su propia filosofía materialista, aun cuando las relaciones de la filosofía marxista con la imagen marxista del mundo son totalmente distintas de las que median entre fe y ciencia dentro de la comprensión cristiana del mundo. Pero ni siquiera en la interpretación cristiana del mundo se pueden separar de un modo neto la fe y la ciencia, si es que la fe no quiere reducirse a la fe ciega «del carbonero», y el hombre creyente no se resigna a ser, en su concepción del mundo, un esquizo-

frénico (bilateral). Cuando aquí se habla de una auténtica alma espiritual como realidad substancial, tácitamente hay que aceptar al menos cuatro tesis que, frente a la negación de ese enunciado de un alma substancial, es necesario exponer reflexivamente y, si ello es posible, con claridad.

1) En principio ocurre que el hombre al pensar, las más de las veces, sin duda bajo la influencia de una actitud religiosa, llega a una conciencia reflexiva existencial que le permite captar y entender la frase «Yo me digo a mí mismo *yo*» como una vivencia humana fundamental, en la que se capta a sí o su mismidad como centro operativo de todos sus actos internos. Hoy se prefiere hablar de la «persona» que de un centro operativo. La polivalencia y confusión del concepto actual de persona (casi siempre en el sentido de personalidad, que estudiaremos en § 31) induce a retener la afirmación antigua de un alma espiritual substancial como *centro operativo de los actos humanos (actus humani,* y no simplemente *actus hominis).*

2) Con esa afirmación del «centro operativo» está íntimamente ligada la *distinción entre materia y espíritu,* en cuanto precisamente la conciencia, y de modo especial la conciencia del yo, no puede ser determinada como la realidad que nosotros experimentamos y manipulamos como algo material. Más aún, nuestra relación con la materia como «material que tenemos a mano» presupone, al igual que nuestro respeto ante el hombre, nuestro saber que al hombre no se lo puede manipular porque en el fondo de su conciencia es un portador creativo de libertad y moralidad. Ambos hechos, la vivencia fundamental religiosa (sacada del orfismo) y la nueva inteligencia de la realidad espiritual (ideas y valores), fueron también por ello los que en la filosofía griega, al menos desde Sócrates y Platón, dieron vida a esta concepción de un alma espiritual substancial, es decir, apoyada en sí misma, autónoma. Doquiera una concepción de base materialista —es decir, la afirmación de que cuanto ocurre en el mundo no es más que un epifenómeno del acontecer material— se convirtió en el fundamento de la interpretación del mundo y de sí mismo por parte del hombre (como ocurre en Demócrito y en los filósofos jónicos de la naturaleza, en el epicureísmo, así como especial-

mente desde el siglo XIX en Francia y en Alemania, al igual que en el materialismo dialéctico de nuestros días), la imagen del hombre se deforma, al tiempo que se obstruye la apertura del hombre a la realidad de un Dios personal. El parágrafo siguiente se extenderá más sobre la espiritualidad del alma.

3) Con la afirmación de un alma espiritual e individual como centro operativo de los actos internos del hombre enlaza asimismo la *distinción entre ser y devenir,* que responde aproximadamente a la distinción entre pensar y experimentar, comprobable en la experiencia del hombre. Así como ya en la antigüedad Parménides negó todo devenir y Heraclito negó el ser, así también sobre todo el empirismo inglés y el sensualismo francés del siglo XVIII motivaron que en la psicología desde el siglo XIX sólo se hable del «acontecer», que se explica como una función de engranajes cada vez más complicados sin interrogarse por un centro substancial, como lo exige nuestra conciencia del yo y de la mismidad y cual lo supone todo razonamiento religioso sobre un Dios personal. Sólo cuando se ve el alma espiritual como una realidad óntica, captable sólo con el pensamiento (y no con la pura experiencia sensible, puede el hombre ser el operador de sus actos. En una consideración actualista del alma, el hombre pasa a ser un simple factor en un mecanismo complejo, que, no obstante, en la vida social y política de los hombres, cada uno puede gobernar a su antojo y dirigirlo por la fuerza. Esos dominadores del aparato actúan de manera consciente y querida como centro operativo, incluso cuando se entienden a sí mismos y se declaran servidores del aparato y de la idea.

4) Como demuestra esta última prueba, hasta para *la actuación humana* es en cualquier caso un requisito que el hombre represente un centro operativo, el cual, de acuerdo con el propio conocimiento de los órdenes, por lo general unos valores logrados por sí mismo y unos objetivos siempre autopropuestos, crea, conserva y desarrolla el mundo humano en medio del mundo natural. Cuando I. Kant. en su *Crítica de la razón pura* rechaza como un paralogismo la afirmación del alma substancial, mientras que la postula en su *Crítica de la razón práctica,* con ello construye simplemente un sistema de pensamiento que no hace jus-

ticia a la realidad del mundo humano, aun cuando esas actitudes puedan haber tenido una gran importancia para el trabajo científico en las ciencias de la naturaleza en el sentido estricto clásico de tales ciencias. La mentalidad crítica formal de Kant ya no se ajusta a la realidad ética y libre del hombre, como han demostrado distintos autores y especialmente M. SCHELER (en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik).* Los análisis que siguen pretenden esclarecer lo que significa el discurso sobre alma espiritual substancial y lo que exige.

b) La *espiritualidad del alma humana.* En lo que llevamos dicho queda sugerido lo que ha de aclararse ahora con mayor pormenor; la afirmación de que el lenguaje sobre un alma espiritual individual está intrínseca y necesariamente ligado a la afirmación de *la espiritualidad del alma.* Ante todo hay que empezar por establecer aquí que la vieja afirmación, según la cual lo espiritual se identifica directamente con la inmaterial, y por tanto empezaba por definirlo de modo negativo, era una afirmación incompleta e inexacta, y sólo tiene sentido cuando se sigue entendiendo la materia según los criterios de la física clásica antigua, no en el sentido de la moderna física nuclear. En la interpretación actual hay que entender la espiritualidad del alma más bien desde la forma peculiar de la autoafirmación del espíritu como conciencia y desde la peculiaridad de la relación ontológica de esa conciencia.

El espíritu humano actúa en primera línea con el conocer, que de un modo generalísimo se presenta como respuesta a una pregunta. En la medida en que se recibe lo dado en la respuesta y tiene que estar fundada la conexión entre pregunta y respuesta, el espíritu humano se experimenta en ese pensamiento como un espíritu finito, reduciendo incluso *ad absurdum* en tal autoexperiencia la absolutización del espíritu, postulada por el idealismo de Hegel y de quienes le siguieron. Pese a esa finitud esencial del espíritu humano, las vivencias ligadas a la actividad de ese mismo espíritu lo presentan como algo diferente por completo de cualquier ser no espiritual: en su actividad pensante el espíritu humano busca no solamente un contacto mediato con manifestaciones del mundo, que no se identifica con el espíritu, a través

de los sentidos del hombre; busca más bien todo ser singular bajo la forma del ser y en el horizonte del ser en general. De ahí saca el derecho para formular la «afirmación es» sobre lo experimentado, afirmación que pretende expresar no sólo una objetividad contrapuesta a la subjetividad del espíritu humano, sino una auténtica «cosidad». En el horizonte de esas cosas objetivadas se asientan también todas aquellas formas especiales de conocer, que nos salen al paso; por ejemplo, en un conocimiento genuino de los órdenes dados en la naturaleza (cf. al respecto el problema kantiano de la posibilidad de juicios sintéticos *a priori),* en la validez de las magnitudes y leyes establecidas en el pensamiento creador lógico, en el auténtico conocimiento axiológico, en la profundidad de la comprensión del hombre acerca de sí mismo y de sus relaciones, y más aún si cabe en unas visiones filosóficas y en unas experiencias y decisiones religiosas. En todas esas actividades espirituales se comprueba claramente que el obrar espiritual, siempre que alcanza las fronteras de las cosas, que responden también a la finitud del espíritu humano, eleva su mirada por encima de tales fronteras; se experimenta asimismo que está abocado a una trascendencia real, no sólo en el sentido crítico formal kantiano, sino también en el sentido material real del pensamiento cristiano antiguo y medieval. Que ese ser trascendente siga siendo en cualquier caso un misterio para el pensamiento formal racional no contradice el hecho de que con su captación intelectual se esclarece en la medida en que ello es necesario para la vida, el desarrollo y madurez del hombre, incluso dentro de la interpretación cristiana del ser humano. Frente al tradicionalismo de un A. Bonnetty, la Iglesia declaró en 1855 que la afirmación sobre la espiritualidad del alma no era simplemente una verdad de fe y revelación, sino más bien un auténtico conocimiento filosófico, supuesto de muchas verdades de fe, aun cuando a su vez reciba nueva luz de esas mismas verdades de fe (D 1650 — DS 2812). Sólo desde esa interpretación de la espiritualidad resulta comprensible la afirmación siguiente sobre la personalidad individual, libertad e inmortalidad de esa misma alma.

c) La *forma individual personal del alma humana.* Lo que aquí sólo se podía sugerir acerca de la espiritualidad del alma

humana requiere para su desarrollo una definición que aún ha de explicarse más en el § 31: sólo puede comprenderse adecuadamente el alma espiritual del hombre cuando se entiende como una realidad individual (y substancial). Eso significa que el alma humana, que en cuanto realidad finita sigue referida a la corporeidad del hombre, debe también definirse desde esa corporeidad del hombre, como algo individual y único. Contra *huiusmodi pestem,* que reclama un alma universal para todos los hombres, el concilio Lateranense V declara en 1513 (D 738 — DS 1440): «El alma humana es inmortal, y además es multiplicable, se halla multiplicada y tiene que multiplicarse individualmente, conforme a la muchedumbre de los cuerpos en que se infunde (cf. Gén 2,7).»

La cuestión del principio de individualización, es decir, el elemento por el que el alma espiritual se individualiza en cada caso, podemos dejarla en manos de la filosofía. Con la afirmación de que en todo caso el alma humana es individual se rechazan, a la vez, dos cosas que podrían deducirse de la doctrina anímica de Aristóteles. Primero, se niega así algo que en la edad media tuvo una gran difusión, por obra principalmente del poeta y filósofo judío Avencebrol (†1069; *Fons vitae),* a saber: la distinción de tres almas, una vegetativa (transmitida por generación), otra animal (por influencia de las estrellas) y una tercera intelectiva (por creación de Dios). Explícitamente se defiende en contra de todo ello la unidad del alma substancial (cf. también *De ecclesiasticis dogmatibus,* c. 15s: PL 42,1216; *De spiritu et anima,* c. 48: PL 40,814; FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono,* ha. 1230 [Op. et text. Ser. Schol., 20, Munster 1937, 32ss]). Segundo, con ello se rechaza, sobre todo, la afirmación de Averroes (†1198) de que el alma propiamente dicha (νοῦς) es una y la misma de todos los hombres, a la que corresponde el alma del mundo (cf. al respecto TOMÁS DE AQUINO, *S. contra Gent.* II, c. 73-77; *De spir. creat.,* a. 9 y 10). La doctrina del alma universal, que una y otra vez pone en tela de juicio la creencia cristiana en el alma individual, ha encontrado expresiones diversas en todos los tiempos y en muchos pueblos y religiones (cf. las formas del panteísmo y del estoicismo hasta Hegel, pasando por el taoísmo chino, la fe neobudista en el nirvana, las distintas formas del pansiquismo, incluso

en los tiempos modernos, desde E. Becher hasta Teilhard de Chardin). La conciencia del hombre y su responsabilidad personal, tal como se manifiestan en la conciencia, son, a la vez que signos, exigencias de esa doctrina sobre el alma individual del hombre, que por su parte es condición indispensable para la fe en la inmortalidad y para las verdades reveladas de la escatología cristiana.

d) La *libertad del alma humana:* lo que acabamos de decir, así como las reflexiones precedentes sobre la substancialidad y espiritualidad del alma, permite conocer ya el problema rozado en § 23 al tratar la estructura fundamental del hombre: la cuestión de si el hombre es sólo un espíritu corporeizado, un espíritu en un cuerpo, o si hay que distinguir entre cuerpo, alma y persona. El § 31 tendrá que decir aún algunas cosas esenciales. Por el momento baste consignar aquí que del hombre como persona en sentido estricto sólo se puede hablar en razón de la espiritualidad de su alma individual; aunque todavía quede sin resolver si esa espiritualidad abarca y expresa suficientemente todo lo que hoy significamos con el término «persona». Ese problema se esclarece, de manera especial, cuando nosotros hablamos aquí del aspecto de la espiritualidad del alma humana, que explica de forma muy peculiar la complejidad de las cuestiones y la problemática de las afirmaciones cristianas (de la misma filosofía y no sólo de la teología) en nuestro tiempo: me refiero a la *libertad espiritual de la voluntad del hombre.* Una vez más sólo cabe trazar las líneas maestras indicadas en la afirmación acerca de la libertad del alma como afirmación ontológica. A la teología moral incumbe explicar todo el manojo de cuestiones que implica la realización de la libertad.

Empecemos por establecer que la recta doctrina de la libertad constituye el fundamento de toda la doctrina de la fe y de la ética cristianas. El materialismo en sus más diversas formas pretende definir las acciones humanas por la materia y sus leyes, por la economía y la sociedad (J.O. DE LA METTRIE, K. MARX). En el panteísmo el obrar humano está dirigido por un alma, una razón o una fuerza universales. Sócrates, al igual que los racionalistas modernos (Th. Lipps, C. Lombroso, entre otros), hace de-

pender la libertad de decisión exclusivamente de la claridad de la visión intelectual correcta. Los psicólogos modernos (S. Freud, A. Adler, C.G. Jung y otros) ven programada la decisión del hombre por su alma profunda o por impulsos y situaciones vitales (lo mismo ocurre en la doctrina de la conducta ideada por K. Lorenz). Incluso dentro del campo cristiano Calvino sustituye la libertad humana por la providencia divina, y Lutero por su doctrina de la gracia. El pensamiento católico sostiene que en el espíritu humano existe un centro libre, el cual no puede explicarse en exclusiva por una espiritualidad intelectual, pero que tampoco se debe entender como una pura función de la persona, ni es definible de una manera unívoca. Como sede de ese centro de libertad cuenta la voluntad, la cual se menciona al lado de la inteligencia, al igual que los otros componentes esenciales del alma humana, al menos según la filosofía aristotélica. En el fondo de esta bipartición subyace el hecho de que en la vida humana el conocer y el obrar permiten distinguir claramente las relaciones del hombre con la verdad y con el bien, mientras que sus relaciones con el llamado «tercer transcendental del ser», la belleza, al igual que, por ejemplo, la división platónica de la voluntad entre lo conjeturable y lo pasional o incluso las tentativas modernas, por explicar toda la vida anímica por un número mayor de impulsos (cf. A. PFÄNDER, *Die Seele des Menschen,* Halle 1933), permiten conocer la complicada problemática de nuestro lenguaje acerca de estas cosas (cf. A. WENZL, *Philosophie der Freiheit,* vol. I: *Metaphysik,* Munich 1947; R. EGENTER, *Die Freiheit der Kinder Gottes,* Munich 1943; J.B. METZ, *Freiheit,* en HThG I [1962] 392-414).

Independientemente de estas dificultades científico-metodológicas, la libertad del hombre continúa siendo un elemento de la actuación humana, el transfondo de la voz de la conciencia que alaba o recrimina, la posibilidad de madurez para la persona humana en la conciencia de culpabilidad, arrepentimiento y conversión, al tiempo que constituye un postulado de todas las instituciones pedagógicas y jurídicas de la comunidad humana, la familia y el Estado.

Lo que aquí llamamos libertad es de suyo una realidad pluri-

estratificada y polivalente: incluso como libertad de la coacción externa y de la necesidad interior, la libertad humana no es un capricho arbitrario, sino una libertad de juicio, libertad de elección *(libertas specificationis)*, libertad de resolución espontánea *(libertad operativa: potestas determinandi seipsum:* J. Duns Escoto). Resolución, sin embargo, que en razón de la finitud del espíritu humano debe estar motivada desde el orden transcendental (fundada en un juicio de conciencia): libertad de decisión entre el bien y el mal *(libertas contrarietatis)*, libertad de decisión para obrar o no obrar *(libertas contradictionis)*, libertad de la autoposesión racional en el juicio transcendental sobre el juicio práctico (G. Siewerth); también libertad de renuncia a la libertad en la obediencia, de renuncia a la posesión de sí mismo en la entrega a ideas, ideales y personas por razón de sí mismas, libertad incluso de la privación por su propio valor. Por encima de todos los elementos condicionantes hay un elemento personal que es propio de cualquier acto humano libre, que es decisivo sobre todo en el sacrificio y la entrega y que, finalmente, en el espíritu finito del hombre debe sacar su motivo de una vasta y superior realidad transcendente, y en definitiva del mismo Dios. Esto lo expresa el mandamiento del amor, que exige la entrega total a Dios en libertad: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón (interioridad: καρδία), con toda tu alma (vida: ψυχή), con todas tus fuerzas (fuerza de la voluntad: ἰσχύς) y con toda tu mente» (libertad de juicio: διάνοια; Lc 10,27 = Dt 6,5; Lev 19,18). Frente al semejante esa entrega tiene un límite en el esencialmente necesario (naturalmente no experimental) amor de sí mismo. Con la gracia de Cristo y, en último término, con la consumación del hombre en Dios, esa libertad alcanzará aquella forma que consiste en la posesión amorosa de Dios, que representa la alegría pura y el puro amor, de los que trataremos en la escatología. «Cristo nos liberó para que vivamos en libertad» (Gál 5,1; cf. HWPh II [1972] 1064-1098: *Freiheit* [V. WARNACH - O.H. PESCH - R. SPAEMANN]; HThG I [1962] 392-414 [G. Siewerth - G. Richter - J.B. Metz]).

e) Inmortalidad del alma del hombre. La problemática del discurso acerca del alma del hombre aparecerá sobre todo al

tener que hablar aquí de la inmortalidad. Ese lenguaje de la inmortalidad no significa la entrada del alma en un alma universal (nirvana del hinduismo), ni en estado de sueño, del que hablan los hipopsíquicos del islam y algunos nestorianos, sino la pervivencia consciente e individual del hombre como persona, incluso después de la muerte terrena, que se experimenta en el cuerpo visible del hombre. Más aún, la inmortalidad del hombre, mediante su consumación en Dios por la contemplación divina, adquiere una nueva nota individual, lo que en Ap 2,17 se indica con el «nombre nuevo», que sólo puede leer quien lo recibe de Dios sobre una piedrecita. Así pues, el razonamiento sobre la inmortalidad no arrastra al hombre dentro de la consideración cíclica del tiempo, como en el paganismo, sino que está más bien asegurada por la idea cristiana del paso a la nueva existencia con Cristo. En el AT se habla por primera vez de inmortalidad del alma en el libro de la Sabiduría (2,23; 3,1-5; cf. 4Mac 18,23). La escatología tiene que decir aún más sobre este punto.

La filosofía ha intentado demostrar esa verdad de la inmortalidad del alma humana por su espiritualidad, y, respectivamente por su peculiaridad individualidad, o ha visto en ella un postulado del orden ético universal (Platón). Santo Tomás de Aquino se refiere al deseo de inmortalidad del hombre, que no puede ser vano (*S.Th* I, q. 75, a. 6). La escatología cristiana supone la pervivencia del hombre después de su muerte corporal, y el concilio Lateranense V declara explícitamente esta verdad, en 1513, contra la doctrina aristotélica de Pedro Pomponazzi: «Con aprobación de este sagrado concilio, condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectiva es mortal o única en todos los hombres...» (D 738 - DS 1440). La gran teología (cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q. 97 a. 1 y 4; q. 75, a. 6; *De anima*, a. 14) buscó la prueba de la inmortalidad del alma principalmente en el carácter reflexivo del acto del alma, siguiendo a Platón, y en el puro carácter formal de la propia alma, por la vía de Aristóteles. No obstante, y conforme a la interpretación de Gén 2,17 («el día que de él comieres, morirás») y de Gén 3,22 («No sea que ahora alargue su mano y tome también del árbol de la vida, coma de él y viva para siempre»), la inmortalidad del hombre terrestre

no se ha entendido como algo que deriva de la naturaleza, sino como secuela de la gracia, que el hombre habría perdido después de la caída en el pecado, por lo que el hombre terrestre debe morir. La nueva teología protestante (cf. K. Barth, W. Elert, P. Althaus, H. Thielicke, etc.) niega, conforme a Rom 6,23 («porque la paga del pecado es muerte»), la inmortalidad del alma, que como alma pecadora primero debe morir, y postula una nueva creación del hombre para el juicio final, en favor de lo cual falta desde luego cualquier afirmación bíblica. La escatología aún tiene que decir mucho más al respecto (cf. Q. HUONDER, *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie* (UB 127), *Stuttgart* 1970; E. MATTIESEN, *Das personale Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise,* 3 vols., Berlín 1936-1939).

§ 29. *Origen y formación del alma humana*

J. KLEUTGEN, *Über den Ursprung der menschlichen Seele,* ZKTh 7 (1883) 197-229; A. KONERMANN, *Die Lehre von der Entstehung der Menschenseelen in der christlichen Literatur bis zum Konzil von Nizäa,* Munster de Westfalia 1915; H. KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie,* Gütersloh 1950.

La importancia de la doctrina del alma para la antropología cristiana se echa de ver sobre todo en la cuestión de su origen y formación. Por eso, también aquí la Iglesia ha dado con tanta frecuencia declaraciones oficiales, pues en esta cuestión se expresan y aseguran la fe en la singularidad del hombre entre todas las criaturas vivientes y su semejanza divina.

1. La Sagrada Escritura no tiene una doctrina especial del alma, como la tiene la filosofía griega. Sin embargo el lenguaje acerca del alma, que es el propio hombre y a través de la cual el cuerpo humano se constituye en animal viviente (Gén 2,7), tiene un papel importante, porque el hombre se hace consciente en su propia alma, alma que pervive después de la muerte del cuerpo, hasta que en el juicio final se le asignará o bien una muerte eterna (la segunda) o bien la vida eterna.

En la cuestión acerca del origen del alma, es importante ante todo el antiguo relato yahvista sobre la formación del hombre, según el cual el alma es insuflada por Dios en las narices del hombre como un aliento de vida — de la nariz sale el aliento al respirar —, y de ese modo quedó hecho el hombre como ser viviente. Sin embargo, no ha de pasarse por alto, que precisamente según ese relato, el cual sólo quiere presentar al hombre viviente como criatura de Dios, se dice (Gén 5,3): «A la edad de ciento treinta años engendró Adan a su semejanza y según su imagen a su hijo» (cf. Gén 1,26, donde aparece la misma expresión para describir la obra creadora de Dios). En Gén 4,25 dice Eva con ocasión del nacimiento de Set: «Dios me ha concedido otro descendiente en lugar de Abel, a quien mató Caín», con lo que presenta expresamente como don de Dios, al hijo engendrado por Adán. Habría que decir, pues, que en la Escritura todo es criatura de Dios, pero muy especialmente el hombre; lo cual no está en contradicción con que el hombre como criatura (en cuanto causa segunda), operando por su parte, engendre también al hombre. La formación del hombre por Dios y la generación del hombre por el hombre no constituyen contradicción alguna en esta exposición a la vez humana e histórico-salvífica. La Escritura no conoce una consideración separada del alma, independiente de la corporeidad del hombre, como aparece en la filosofía griega.

2. Otro es el planteamiento de la cuestión acerca de la formación del alma, tan pronto como la consideración griega del alma se deja sentir en el enfrentamiento de la Iglesia primitiva con su entorno griego. H. Karpp ha estudiado concienzudamente estos problemas. Un buen compendio de las doctrinas, que se desarrollaron en la Iglesia antigua, lo presenta Jerónimo en una carta, poco después del año 400 (*Ep.* 126,1,2: CSEL 56,143), dirigida a Marcelino y Anapsiquias, donde escribe: «Por lo que hace al estado del alma, pienso en vuestra pequeña pregunta, más aún, en la importantísima cuestión de la Iglesia, de si 1) ha sido precipitada desde el cielo, como creen el filósofo Pitágoras, todos los platónicos y ORÍGENES (cf. *De princ.* I, 7,4; II, 8,3:

GCS 22 [ed. Kötschau], 90s,159s), 2) es una emanación de la substancia divina, como suponen los estoicos, el maniqueo y la herejía hispánica de Prisciliano; 3) si fueron creadas al principio (al ser formado Adán) por Dios para todos los hombres, habiéndoles conservado desde entonces, según sostienen con necio convencimiento algunos doctores de la Iglesia; 4) si las crea Dios diariamente y las infunde en los cuerpos, conforme a la palabra que está escrita en el Evangelio: "Mi Padre trabaja hasta ahora y yo también trabajo", 5) finalmente si se forman por transmisión como TERTULIANO (*De anima* 22-41: CSEL 20, ed. A. REIFFERSCHEID, 335ss: todo el hombre, cuerpo y alma, sería engendrado por igual en la generación a través del semen), Apolinar y la mayor parte de los teólogos occidentales afirmaron, para quienes el alma procede del alma como el cuerpo nace del cuerpo y como ocurre con los animales vivientes.» Las cinco opiniones diferentes, a las que Jerónimo se refiere aquí, se redujeron en el curso de los tiempos, sobre todo en Occidente — después de excluir la solución origenista que admitía la preexistencia de los espíritus vivificadores de todo, incluso de las estrellas y animales — esencialmente a los dos puntos de vista del creacionismo y del traducianismo o generacionismo. El *creacionismo* enseñaba que sólo Dios es el Creador del alma espiritual; esta concepción la defendieron Jerónimo, y ya antes Clemente de Alejandría (*Strom.* [GCS 15,16: ed. O. STÄHLIN] VI,135,1; V,94,3: KARPP 96ss), pero sobre todo Agustín en sus primeros tiempos (*De 83 Qq*, q. 1 [hacia 388]; *De duabus an. contra Manich.*, c. 1 [hacia 391]; *Ep.* 190,4,14: PL 33,861); LEÓN MAGNO (*Ep.* 15,10: PL 54,685), HILARIO (*De Trin.* X, 15.20.22), AMBROSIO (*De paradiso*), Gregorio de Nisa y muchos otros. Como fundamento se aduce muchas veces Ecl 12,7: «Antes que vuelva el polvo a la tierra de donde vino y el hálito vital vuelva a Dios, que lo dio.»

El *traducianismo* o generacionismo enseña, por el contrario, que el alma es engendrada con todo el hombre en la generación; esa doctrina la defendió sobre todo TERTULIANO (*De anima*, c. 36-37), pero también el AGUSTÍN anciano, por creer que sólo así podía hacer comprensible su teoría del pecado original (*De an. et eius origine*, 4 libros, hacia 419), La inseguridad de Agus-

tín en esta cuestión — debida en buena parte al desplazamiento del tema desde la antropología bíblica a la psicología griega — continuó dejándose sentir en la teología posterior (cf. Fulgencio de Ruspe; Casiodoro; GREGORIO MAGNO, *Epistularum lib. VI*, ep. 52: PL 77,990; Rabano Mauro, etc.).

Sólo a partir de HUGO DE SAN VÍCTOR († 1141: *De sacram.* I, p. 6, c. 3: PL 176,264s) y sobre todo desde el comienzo de la alta escolástica (ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in Sent.* II, d. 17, c. 2 [BFS XIII,152], *Summa* II/1, n. 323s; BUENAVENTURA, *Sent.* II, d. 18, a. 2, q. 3; TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* I, q. 118, a. 2; *S. contra Gent.* II c. 86-89), se defendió inequívocamente el creacionismo, la doctrina de que el alma es creada por Dios cada vez que se engendra un hombre. A este respecto dice explícitamente el aquinatense *(S.Th.* I, q. 118, a. 2): «Por eso, es herético decir que el alma espiritual se transmite en la generación con la semilla.» Esta doctrina se revoca, además de a Gén 2,7 y Ecl 12,7, también a Aristóteles *(De generat. animal.* II, c. 3, 736*b*,27s), para quien el alma espiritual debe llegar «de fuera» (θύραθεν). Como fundamento intrínseco de tal doctrina se aduce la actividad espiritual del alma, su pensamiento transcendental, que la revela como una substancia imperecedera, la cual no puede proceder de la semilla corporal y caduca. Buenaventura ha rechazado explícitamente como herética — cosa que ya había hecho san Agustín — la doctrina emanacionista del *Liber de causis* (§ 5,9,19), según la cual el alma sería una emanación del Espíritu divino, y ha reprobado el traducianismo revocándose también al pensamiento agustiniano *(De Gen. ad Lit.* X, c. 18-19: PL 34,421ss), porque en tal caso el alma de Cristo no sería como las otras almas humanas (ya que no habría sido engendrada por varón) o tendría que haber participado en el pecado original; ahora bien, cualquiera de esas afirmaciones es falsa e impía. De ahí que presente el creacionismo como la única doctrina católica y verdadera, formulándola así: «Después de la generación de los cuerpos, las almas son creadas por Dios, que al crearlas las infunde, y al infundirlas las produce *(a Deo creantur et creando infunduntur et infundendo producuntur).* Semejante doctrina traducianista se mantiene hasta el siglo XIX — en la línea de un nuevo naturalismo, determinado a

su vez por la teoría evolucionista —; incluso teólogos católicos, como H. KLEE (Bonn) y G. HERMES (Bonn) defienden la teoría de que, al ser engendrado el cuerpo, se enciende el alma del niño en el alma de sus progenitores, como una candela en otra. También J. FROHSCHAMMER (Munich) enseñó que los padres son la causa instrumental del alma del hijo; y A. ROSMINI defendió la opinión de que los padres son los engendradores del alma sensitiva del niño, que al cabo de algunas semanas se desarrolla y convierte en su alma espiritual.

Ya el año 498 el papa Anastasio II condena el traducianismo o generacionismo en un escrito sobre la doctrina del pecado original, dirigido a los obispos galos (D 170 - DS 360); el papa León IX atacaba en 1053 la doctrina de la emanación del alma respecto de Dios en un escrito dirigido al patriarca Pedro de Antioquía (D 348 - DS 685); Benedicto XII reprobaba en 1341 el traducianismo de un cierto Mechitriz escribiendo a los armenios (D 533 - DS 1007). El año 1661, y con ocasión de su breve sobre la concepción inmaculada de María, Alejandro VII — siguiendo la línea de sus predecesores — proponía el creacionismo como la única doctrina católica (D 1100 - DS 2015), y León XIII tomaba posiciones en 1887 contra la doctrina traducianista de A. Rosmini (D 1910-1912 - DS 3220-3222).

3. Por su orientación naturalista y antimetafísica, al pensamiento moderno siempre le ha resultado difícil la doctrina del creacionismo; el científico o el médico de nuestros días se inclinará «necesariamente, por su propia metodología», hacia el traducianismo; es decir, hacia el punto de vista de que el hombre como un todo se constituye precisamente en su generación, al igual que ocurre con el animal. Para una recta comprensión de la doctrina sobre el creacionismo hay que advertir lo siguiente:

a) En esta doctrina se aplica también al problema de la formación del hombre la idea de su singularidad como espíritu en un cuerpo, y como imagen de Dios frente a todos los seres vivos y corporales que no son el hombre. Por ello, una antropología cristiana no puede derivarse de esa afirmación peculiar sobre el ser humano a un puro biologismo.

b) Sería un error simplista, que equivaldría a desconocer el ser de Dios y de su obrar, pretender creer que Dios ha de crear un alma a toda prisa tan pronto como se constituye un cuerpo humano por el acto de la generación. El obrar de Dios en el obrar de la criatura hay que entenderlo en el sentido de la relación entre causa primera y causa segunda, según quedó anteriormente expuesto (§ 14). Para todo obrar creativo vale el principio de que Dios está más íntimo a las cosas de la creación — y precisamente en razón de su obrar — que cuanto esas cosas puedan estarlo a sí mismas. Una estricta consideración inmanente de las cosas del mundo y de su obrar supondría un «deísmo» ilustrado, refractario por igual a la concepción revelada de Dios y a la comprensión revelada del mundo como criatura.

c) El creacionismo puede y debe más bien representar una nueva ayuda para entender la acción de la criatura en el verdadero sentido cristiano: en su omnipotencia, sabiduría y amor, Dios ha querido libremente depender de la acción del hombre, tanto aquí, en la generación de un nuevo ser humano, como en los grandes misterios de su acción salvadora en este mundo, donde se hace presente y actúa por la acción de los hombres, por la Iglesia, a través de sus sacramentos y de sus oraciones, perdonando de hecho los pecados y santificando a través de la actividad perdonadora y santificante de la Iglesia.

d) Más aún, con esa doctrina se pone de manifiesto tanto la gran responsabilidad del hombre delante de Dios como el amor inmenso de Dios en su comunión con el hombre, mientras que sin esa doctrina del creacionismo las misma afirmaciones sobre la acción salvífica de Dios en este mundo a través de los hombres correrían peligro de convertirse en palabras huecas, en puro idealismo o en mera ideología. ¿No es éste el estigma de la escasa fe de nuestro tiempo, nacido de la animosidad que el hombre de hoy tiene a la metafísica? El creacionismo es una pieza de aquella sabiduría cristiana, de la que proclama la Escritura: «Comienzo es de ella (de la sabiduría: σοφία) el deseo sincerísimo de instruirse (παιδεία = de παῖς; cf. Mt 18,1ss), y el interés por instruirse es amarla (ἀγάπη)» (Sab 6,18s).

§ 30. *El hombre como unidad de cuerpo y alma*
Relaciones de corporeidad y alma espiritual en el hombre

L. BAUR, *Metaphysik,* Munich ²1923, 410-426; A. WENZL, *Das Leib-Seele-Problem,* Munich 1933; H.E. HENGSTENBERG, *Philosophische Anthropologie,* Stuttgart 1957, 255-278; J. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de metafísica,* Gredos, Madrid ²1967; R. RUYER, *La conciencia y el cuerpo,* 1967; B. ECHEVERRÍA, *El problema del alma en la edad media. P. de Olivi y la definición del concilio de Viena,* Espasa-Calpe, Buenos Aires 1941; MS II (1967) 584-636: *Der Mensch als Einheit von Leib und Seele* (F.P. FIORENZA - J.B. METZ); SacrM II (²1976) 84-91: *Cuerpo y alma* (J. SPLETT).

Como dejamos expuesto en § 24, el cuerpo y el alma espiritual forman dentro de la perspectiva del ser personal del hombre una unidad y totalidad internas. Según mostrarán las ideas sobre la existencia humana (cap. 5), esa unidad personal supone una unidad óntica intrínseca de corporeidad y alma espiritual, que aún hemos de estudiar aquí como conclusión del capítulo sobre el alma y como compendio de la doctrina de la corporeidad del hombre (cap. 3) al tiempo que sobre el alma humana (cap. 4).

1. La revelación afirma que el hombre entero, con cuerpo y alma, ha sido creado por Dios. Si el antiguo relato yahvista puede aún sugerir una cierta mediatez en la formación del hombre («Yahveh Dios formó el hombre del polvo de la tierra»: Gén 2,7), en el relato creacionista del código sacerdotal (Gén 1,26s) todo el hombre, con cuerpo y alma, como varón y mujer, es creado directamente por la palabra de Dios. En el pensamiento hebreo se ve al hombre como una unidad total, y lo que aparece como parte del hombre está siempre en relación con la otra parte y se entiende desde la totalidad. Incluso la literatura sapiencial de la época helenística se mantiene firme en este punto, aun cuando remitiéndose a Gén 2,7, haga volver el cuerpo a la tierra de la que fue tomado, y el alma a Dios que la ha creado (Ecl 12,7).

La revelación bíblica no conoce una alma separada, es decir, al hombre sin corporeidad. Al alma *(nefesh)* se le atribuyen todos los procesos físicos y psíquicos, fisiológicos y personales que se

dan en el hombre como ser vivo; cuando se habla de que el alma es evocada del reino de los muertos (cf. Sal 30,4; 86,13; Is 38,17; Prov 23,14), lo que se dice es que la vida ha sido liberada de las garras de la muerte. En el mundo subterráneo las almas ni siquiera se llaman almas, sino *refayim* = sombras (cf. Sal 88,11; Prov 2,18; 21,16; Is 14,9). También en el NT la palabra «alma» (ψυχή) responde a lo que en el AT se denominaba *nefesh*, y significa el hombre completo, como ser animado. El AT ignora aún el problema de las relaciones entre cuerpo y alma, incluso dentro ya de la época helenística. En el NT Pablo subraya explícitamente el valor del cuerpo cuando lo llama «templo del Espíritu Santo» (1Cor 6,19) y sobre todo cuando exalta al cuerpo resucitado por su incorruptibilidad, gloria y forma espiritual (1Cor 15,42-49), que llevará la imagen del Cristo celestial (cf. 2Cor 5,1-11; Flp 3,21). Con ello quiere sin duda salir al paso de la infravaloración dualista del cuerpo en la época helenística, aún cuando hable de la «carne vendida al pecado» (Rom 7,14) y del cuerpo «de muerte» (Rom 7,24). Pero ahí «carne» no equivale a cuerpo físico, sino que es la existencia pecaminosa del hombre, la existencia adamítica que en el cristiano ha de suplantarse por la existencia en Cristo. Esa misma doctrina de Pablo subyace en afirmaciones como las de Mc 8,35-37, y especialmente de Mc 14,37, donde se dice que el espíritu está pronto pero que la carne es flaca. Carne y espíritu señala. al igual que en el apóstol, las formas existenciales del hombre Adán y del hombre Cristo (cf. Rom 7,25-8,12; Gál 5,16-26).

2. Un auténtico problema cuerpo-alma aparece por primera vez cuando una interpretación espiritualista de la realidad declara al alma espiritual como el verdadero hombre, despreciando al cuerpo en razón de su mortalidad y también por ser la fuente y puerta de entrada del mal en el hombre; con ello una visión dualista del mundo nubló la mirada para contemplar la totalidad del hombre.

La verdadera fuente de este error es sin duda la antigua religión iraniana (Zoroastro), que habla de dos poderes dominadores del mundo: el bueno y el malo (Ahrimán y Ahuramazda).

Esa doctrina pérsica se deja sentir en Occidente durante los últimos tiempos del helenismo, a través de la doctrina de Mani, conocida como maniqueísmo, que a su vez se alza con las diversas formas de la gnosis como un peligro nefasto para el cristiano primitivo (cf. G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus* [UB/57] Stuttgart 1961; R. HAARDT, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse,* Salzburgo 1967; R. KURT (dir.), *Gnosis und Gnostizismus* [WdF 262] Darmstadt 1974).

A su lado, sin embargo, y dentro también del ámbito griego, se perfila una cierta visión dualista del mundo a impulsos de un espiritualismo exacerbado, y que se difunde gracias a un orfismo difícil de precisar por el momento (cf. K. PRÜMM, *Die Orphik im Spiegel der neuren Forschung,* ZKTh 78 [1956] 1-40); lo encontramos por primera vez en el PLATÓN del período medio, cuando el cuerpo aparece como «la cárcel del alma» *(Fedón 62b; 65e-67b).* La realidad auténtica sólo nos sale al paso en las ideas, y esas ideas sólo puede contemplarlas el alma espiritual y pura *(Tim 27d-28c:* cf. S. PETREMENT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens,* París 1947). En el neoplatonismo de Plotino la materia llega a convertirse en verdadera fuente del mal; doctrina en la que ya no le seguirá más tarde Proclo, el gran sistematizador de la filosofía neoplatónica (cf. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin,* Leiden ²1971).

Los primeros padres, que elaboraron una verdadera teología cristiana, hubieron de hacerlo en lucha contra el dualismo gnóstico de la baja edad antigua. Por eso hablan de «la resurrección de la carne» (no de la resurrección de los muertos: JUSTINO, *Diálogo* 80,4s) y de «la carne de Cristo» (Tertuliano); por idénticas razones defendió Tertuliano el traducianismo en el problema de la constitución del alma humana.

Ya Lactancio vuelve a contemplar al hombre de manera más dualista, lo cual le conduce en el problema del origen del alma humana, al creacionismo. Pero sólo con Agustín recupera toda su importancia la visión platónica del hombre, aunque en sus primeros escritos todavía combate resueltamente contra el maniqueísmo, al que había pertenecido en su juventud. Ya no con-

templa, como Pablo, la oposición entre carne y espíritu desde la historia de la salvación, sino que en él viene claramente determinada por la visión neoplatónica del ser (cf. A. ADAM, *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*, ZKG 69 [1958] 1-25). En conexión sobre todo con su doctrina del pecado original, Agustín enseña que las relaciones cuerpo-alma han sido desafinadas por el pecado, y sólo la gracia puede devolverlas a su armonía. Con esto coincide la idea agustiniana (cf. MS II,608) del tiempo, sacada de la vivencia psíquica, y no ya del acontecer cósmico, como lo hizo la antigüedad.

3. También la *moderna psicología científica* (y la antropología), nacida de la reacción materialista contra el idealismo alemán, ciertamente que no presenta, no valora, el cuerpo y el alma de forma dualista, pero sí como dos realidades autónomas, condicionadas por la experiencia interna y externa, entre las que median unas relaciones que se describen como *acción recíproca* (lo corporal actúa psíquicamente sobre unos procesos anímicos, y esos procesos anímicos influyen a su vez físicamente en el acontecer corporal), o bien hay que entenderlas como un *paralelismo* en el sentido de que los procesos anímicos y los corporales discurren paralelamente, justamente por cuanto que el alma sólo representa el otro aspecto de la corporeidad, y la corporeidad el otro aspecto de la realidad anímica del hombre. Esta última solución pretende evitar el dilema que se alza al hablar de una influencia física del alma sobre el cuerpo, o a la inversa; pero se desliza hacia el remolino de un monismo panteísta (cf. SPINOZA, *Ethica* II,13, schol.). El dualismo ontológico, que Descartes ha introducido en la filosofía occidental (mediante su distinción entre un mundo corpóreo extenso y un mundo espiritual pensante) todavía continúa dejándose sentir en las doctrinas del psiquiatra S. Freud y del filósofo L. Klages, al igual que en la filosofía vitalista desde F. Nietzsche, y especialmente en W. Dilthey y en A. Pfänder, todo el acontecer corpóreo-anímico se reduce a un manojo de impulsos, lo que refleja una concepción más bien monista. La nueva doctrina de los estratos, de un E. Rothacker, por ejemplo, siguiendo el espíritu de Platón o de Avicena intenta

mediar entre cuerpo y alma; también la moderna psicología profunda de C.G. Jung, V. Frankl y otros, busca la solución del problema desde una consideración anímica preferentemente monista o más bien personalista.

4. El problema cuerpo-alma se ha tratado igualmente en las orientaciones del *monismo,* que reconocen ciertamente la distinción fenomenológica entre cuerpo y alma (en sus manifestaciones y efectos); pero las dos formas de manifestaciones no se consideran sino como modos de expresión de un mismo ser profundo, a saber, el ser divino, modos de expresión que son idénticos en la naturaleza (mundo corporal) y en el espíritu (como realidad supraindividual), tal como lo han expuesto F.W. VON SCHELLING, G.W.F. HEGEL, aunque también a su manera, B. SPINOZA, F. PAULSEN y TH. ZIEHEN. Aquí ya no se tiene en cuenta la distinción esencial entre corporeidad y alma espiritual; cuando desaparece el fundamento panteísta de esa visión; la teoría conduce necesariamente a un *idealismo puro,* que niega la propiedad de lo material; o con más frecuencia a un *materialismo,* para el que todo lo anímico no es sino un epifenómeno de procesos corporales. En todas estas teorías ya no entra para nada la naturaleza individual de la personalidad creada, fundamento de la imagen cristiana del hombre y del mundo.

5. Sólo muy tarde, y sobre todo por la acogida y adaptación del aristotelismo en la alta escolástica, se desarrolló en la teología una afirmación que puede mantener y expresar por igual *la diferencia esencial entre cuerpo y alma, así como la unidad y totalidad ontológica del hombre.* Según se ha indicado, hubo, sin embargo, que desarrollar la doctrina anímica de Aristóteles — que todavía había distinguido netamente entre el alma, como principio de vida, y el espíritu, como principio de conocimiento supraindividual — hacia la doctrina de un alma individual-personal, y, a la inversa, hubo que desarrollar la idea platónico-agustiniana del *corpus grave, infirmum et corruptibile* del hombre cargado de pecados *(De Gen. ad lit.* XII, c. 35: PL 34,483), hasta llegar a la idea del cuerpo bueno, creado por Dios, cuyo ele-

mento básico es la materia neutra. Sólo así pudo aplicarse la definición aristotélica del alma *(De anima* II, c. 1), con su *esquema de acto y potencia* o el otro *esquema de materia y forma,* a las relaciones del cuerpo y el alma. Así desarrolló la doctrina Tomás de Aquino: «El intelecto, que es el principio del conocimiento, es también la forma del cuerpo humano.» Para ello cuenta como condición previa: «La actividad propia del hombre, en cuanto hombre, es la de conocer, pues con ella transciende a los demás seres vivos» (cf. *S.T.* I, q. 76, a. 1).

En razón de su espiritualidad pura (de ahí que se la llame intelecto), el alma se entiende como una forma absoluta, que no puede estar constituida, a su vez, por materia y forma *(S.Th.* I, q. 75, a. 5). Con ello la corporeidad del hombre pasa a ser, no en un sentido espiritualista, sino que más bien llamaríamos cristiano, algo abstracto y muy cercano a la *materia prima (materia communis: S.Th.* I, q. 75, a. 4c). La única alma no sólo es principio operativo (motor) sino también, y ante todo, principio óntico (forma), por lo cual no sirve exclusivamente para los procesos intelectivos; cuenta asimismo para los procesos y operaciones sensitivas y vegetativas del único hombre real *(S.Th.* I, q. 76, a. 3). Con ello la única alma substancial es la forma exclusiva que confiere simplemente al cuerpo del hombre su ser humano *(esse simpliciter),* y la pluralidad de los modos de operación de esa única alma substancial está condicionada por la compleja naturaleza del cuerpo, con la que comunica y se comunica a través de los sentidos, y muy particularmente con el sentido del tacto (ibid. a. 5). Entre el alma espiritual y su cuerpo humano no se da, por consiguiente, ninguna comunicación accidental mediante algún otro cuerpo o disposición corporal, ya que el alma confiere al cuerpo, como cuerpo humano, el *esse substantiale et simpliciter* (ibid. a. 6 y 7). El alma es, por ello, *forma et actus* no sólo del cuerpo en su conjunto sino también de cada una de sus partes, respecto del ser, aunque no respecto de la eficiencia. La energía anímica opera de acuerdo con la finalidad de cada una de las partes dentro del conjunto del cuerpo, finalidad que en cada caso es distinta (ibid. a. 8).

Toda esta elaboración ingeniosa de Tomás de Aquino fue ob-

jeto de continuos ataques por parte de la corriente agustiniana, y especialmente dentro de la teología franciscana en nombre de su idea más concreta del cuerpo, aunque también en razón de su tendencia a establecer una distinción real entre cada una de las facultades anímicas (cf. a propósito: PEDRO JUAN OLIVI, *Sent.* II, q. 15, apéndice: BFS V [1924] 136-198, donde rebate trece argumentos en favor de la doctrina tomista con la doctrina agustiniana del alma y del cuerpo, tal como la elaboró NEMESIO DE EMESA, *De natura hominis,* c. 3: PG 40,591-608).

Contra Olivi principalmente el concilio de Vienne refrendó en 1312 la doctrina tomista, condenando la sentencia opuesta como *erronea ac veritati catholicae inimica fidei* y como «herética» (D 481 - DS 902). Las condenas del neoaristotelismo averroísta de Pietro Pomponazzi en 1513 por el concilio Lateranense V (D 738 - DS 1440), así como de las respectivas doctrinas de A. GÜNTHER en 1857 (D 1655 - DS 2828) se revocan una y otra vez a la resolución de Vienne.

La Iglesia y su teología han mantenido hasta hoy esta tentativa tomista por resolver el problema cuerpo-alma, porque tal doctrina representa un logro extraordinario en la valoración del alma y del cuerpo, así como en la comprensión de la unidad y totalidad individual de la persona humana; un logro que parece singularmente apropiado para la inteligencia y normativa de la actuación del hombre en el sentido de la moral cristiana. Con ello ciertamente que no se define el concepto de forma (ni tampoco el concepto de materia) que está a la base de tal declaración. Se afirma simplemente que con ese vasto concepto de forma se había encontrado por de pronto la mejor formulación conceptual para expresar la respuesta católica al problema cuerpo-alma. La fe en cuanto doctrina necesita de conceptos, aunque en sí sea algo más que doctrina y conceptos. Por ello, esta definición conceptual ciertamente podría sustituirse en el caso de hallar otra fórmula que pudiera conservar el contenido de ese concepto y solucionar además las dificultades que la idea tomista de cuerpo, por ejemplo, suscita frente al concepto actual (lo mismo cabría decir por lo que se refiere al concepto de transubstanciación en la doctrina eucarística).

6. Con la afirmación de que el alma es «la forma del cuerpo» se expresa al propio tiempo que la teología cristiana no considera el cuerpo como un elemento independiente, sino siempre como el cuerpo vivo del hombre vivo. Por lo mismo, cuerpo y alma no aparecen aquí como dos substancias autónomas, sino más bien como substancias incompletas; con otras palabras, el alma humana está destinada y referida a la corporeidad del hombre (cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* I, q. 75, a. 4), al igual que la corporeidad humana sólo es posible por el alma. Sin ésta el cuerpo humano se trocaría en un elemento, que sólo sería una parte material del mundo físico *(materia communis),* pero no cuerpo del hombre. Mientras dicha doctrina tomista parece expresar de un modo plenamente satisfactorio la comprensión del alma, se saca la impresión de que la corporeidad del hombre no se ve con el suficiente realismo, cuando se habla de que el alma separada puede ser feliz sin el cuerpo, y que sólo para la culminación de su felicidad necesita del cuerpo, que volverá a recuperar en la resurrección de los muertos (TOMÁS DE AQUINO, *Sent.* IV, d. 49, q. 1, a. 4, ql. 1; q. 4, a. 5, ql. 2; *S.Th.* I-II, q. 4, a. 5, ad. 5). Como se ha dicho en § 24, ha sido sobre todo la proclamación del dogma de la asunción corporal de María al cielo la que ha proporcionado argumentos para una nueva comprensión de la corporeidad, con la que se podría superar este dilema.

7. El *problema escatológico,* al que aquí nos estamos refiriendo, hasta ahora lo ha visto la teología conectado con el *problema soteriológico,* para el cual la muerte del hombre, es decir, la separación del alma y del cuerpo estaría motivada por el pecado (cf. Gén 3,3.19; Rom 5,12; 6,23). Las referencias a la nueva comprensión de la corporeidad humana así como las interpretaciones de la muerte dadas por las ciencias de la naturaleza como un proceso necesario y natural del individuo dentro del mundo biológico, han conducido a una exposición literal más ajustada de Gén 3,3 (en el sentido de que no se trata de una afirmación categórica, sino del género literario de la «amenaza»). La escatología introducirá aquí la recta consideración soteriológica del hombre, que se refiere a la salvación eterna y a la «muerte se-

gunda» (Ap 2,11; 20,6.15; 21,8); con lo que la respuesta tomista al problema cuerpo-alma vuelve a demostrarse como la mejor explicación lógica que hasta ahora se ha dado. Por lo demás, ese problema no es sólo un problema psicológico ni sólo metafísico, sino que abraza además un misterio de fe en el sentido cristiano (cf. J. AUER, *Auferstehung des Fleisches: Was kann mit dieser Aussage heute gemeint sein?*, en MThZ 1975, cuad. 1).

CAPÍTULO QUINTO

EL SER PERSONAL DEL HOMBRE
EL HOMBRE CREADOR DE SU PROPIO MUNDO

Cuanto hasta ahora llevamos dicho ha estado referido de continuo a una afirmación, que aún puede considerarse como el cierre de la antropología: la afirmación de que el hombre es persona, y que, como tal, es de una manera especialísima creador y señor de su propio mundo. Tan evidente como que el hombre actual se considera, en su vida práctica, señor de su mundo, es el hecho de lo problemático que ha resultado, incluso en la filosofía y la antropología, el lenguaje de la personalidad del hombre; esto hizo a su vez que la conducta práctica del hombre como señor de su mundo se convirtiera en un gran problema. Será, pues, necesario, tras una introducción histórica y luego de exponer filosóficamente el concepto de persona en su aplicación al hombre (§ 31), hablar de la actividad interna de la persona, tal como la ha expuesto sobre todo la filosofía existencialista (§ 32), para estudiar después al hombre como un ser histórico (§ 33), como un ser social § 34) y como un ser creador de cultura (§ 35), considerando asimismo las posibilidades y necesidades junto con las motivaciones y fronteras de su desarrollo personal, justamente en esos campos. Con ello se hará patente su devenir como personalidad en el sentido cristiano.

§ 31. *El hombre como persona y personalidad*

ThW VI (1959) 769-779: πρόσωπον (E. LOHSE); HThG II (1963) 295-306: *Person* (A. GUGGENBERGER); LThK VIII (1963) 287-292: *Person* (A. HALDER - A. GRILLMEIER); SacrM V (1974) 444-456: *Persona* (M. MÜLLER - A. HALDER); F. PÉREZ DE OLIVA, *Diálogo de la dignidad del hombre,* Popular, Barcelona 1967; B. ECHEVERRÍA, *El problema del alma en la edad media. P. de Olivi y la definición del concilio de Viena,* Espasa-Calpe, Buenos Aires 1941; H. RHEINFELDER, *Das Wort «persona»,* en «Zeitschrift für roman. Philol.», Cuaderno 77, Halle 1928; A. FISCHER, *Die Metaphysik der Person* (antropología filosófica de Martin Heidegger), Friburgo de Brisgovia 1951; E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo,* Taurus, Madrid 1972; I. QUILES, *La persona humana,* Espasa-Calpe, Buenos Aires ²1953; H. MÜHLEN, *Sein und Person nach J.D. Scotus,* Werl de Westfalia 1954; id., *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz,* en Cath 18 (1964) 108-142; J. AUER, *Personalismus in der katholischen Theologie. Nachgeholte Vorüberlegungen,* MThZ 16 (1965) 260-271; P. LERSCH, *La estructura de la personalidad,* Scientia, Barcelona ⁴1963; J. SPECK (dir.), *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften* (actas del Congreso de 1964/65 con 14 colaboradores), Munster 1966; *Handbuch der Psychologie,* vol. 4: *Investigación y teoría de la personalidad,* dir. por PH. LERSCH y H. THOMAE, Gotinga ²1960; G. MARCEL, *El misterio del ser,* Sudamericana, Buenos Aires; B. HOLZNER, *Amerikanische und deutsche Psychologie,* Wurzburgo, s.a. (1957); H.W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1974; L. SCHEFFCZYK, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre,* Herder, Barcelona 1967; A.G. AYER, *El concepto de persona,* Seix Barral, Barcelona 1969; J.W. ALLPORT, *La personalidad,* Herder, Barcelona ⁵1975; W. ARNOLD, *Persona, carácter y personalidad,* Barcelona 1975; H. BOLLINGER, *Das Werden der Person,* Munich 1967.

1. *Historia de la palabra.* Donde el AT emplea la palabra *nefesh,* el hombre vivo, y el área helenística usa σῶμα para indicar la manifestación corpórea del hombre, el mundo griego utiliza el término πρόσωπον, que en ARISTÓLES *(Hist. animal.* I,8: 491*b*,9ss) todavía significa el rostro, la cara; es decir, la parte del fenómeno humano que se contempla al encontrarse con un hombre, o la máscara del comediante (ARISTÓTELES, *Problem.* 31,7: 958*a*,17) y, respectivamente, el papel teatral representado por un hombre (EPICTETO, *Diss.* I,29,45), hasta que, al menos desde PLUTARCO *(Moralia: De invidia* 6; *De garrulitate* 13) designa la per-

sona humana y muchas veces incluso a la divinidad como persona. Sobre todo la versión griega de los setenta (LXX) emplea muchas veces la expresión πρόσωπον para indicar la faz divina; es decir, a Dios mismo, que cuando vuelve su rostro hacia el hombre le colma de bendición y salud (Éx 33,11.20.23; cf. F. NÖTSCHER, *Das Angesicht Gottes schauen*, reimpr. Darmstadt 1969).

El uso lingüístico del NT enlaza con el de LXX en las tres acepciones de rostro, máscara y persona. Paralelamente, y desde largo tiempo atrás, πρόσωπον significa el sujeto gramatical de una oración así como una persona jurídica. Lo indeterminado del contenido así como la enorme amplitud y la peculiar referencia bíblica de πρόσωπον a la realidad divina hicieron que esa palabra ocupara un puesto destacado en las controversias cristológicas y trinitarias de la teología durante los siglos III-V, época en que experimentó una delimitación y un ahondamiento nuevos. Con ello, sin embargo, también se hizo patente cierta separación entre el lenguaje de oriente y el de occidente, reflejo a su vez de la profunda diferencia entre el pensamiento oriental, que a partir del siglo III prefería hablar de ὑπόστασις más que de πρόσωπον, muy en la línea del pensamiento ontológico griego (con. de Éfeso 431: D 111a - DS 250), el lenguaje occidental que hablaba de «persona» (desde los tiempos de TERTULIANO, *Adv. Prax.* 18,2; 6,1), indicando ahora en Cristo la singular manifestación individual e histórica de Jesús de Nazaret como Verbo encarnado (conc. Calcedonense 451: D 148 - DS 302; Conc. Constantinopolitano II 553: D 213 - DS 421).

Las tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, que aparecen como Trinidad en la revelación, pero formando en Dios una única esencia, se designan de igual modo en oriente que en occidente: πρόσωπον — persona (así los padres de Capadocia, Agustín, el Constantinopolitano II: D 213 - DS 421) —. Si en la cristología la palabra «persona» expresa más bien la autonomía o subsistencia, en la doctrina trinitaria señala más bien una oposición de relación (cf. D 703 - DS 1330) mutua de las personas en Dios *(perikhoresis, communicatio,* pronto expresada en occidente por el extranjerismo «hipóstasis»), y respectivamente de las formas de revelación del Padre como creador, del Hijo como

hombre histórico y como redentor, y del Espíritu Santo como Espíritu de la Iglesia (ec-sistencia en la interpretación moderna de Heidegger). En pocos conceptos como en éste se ve tan claramente hasta qué punto el lenguaje viene determinado por el objeto (y a la inversa), y en qué medida uno y otro, lenguaje y objeto, ha de entenderlos el espíritu humano en su concepción y definición desde un vasto y unitario sistema mental.

Hay que advertir, no obstante, que según la investigación moderna (Rheinfelder), la palabra latina *persona,* al igual que el πρόσωπον griego, no significó originariamente la máscara a través de la cual se hablaba *(personando),* como explicaba la etimología medieval: «persona» parece tener más bien un origen etrusco *(phersu),* derivando del nombre de la diosa que presidía el mundo subterráneo: Perséfone. De este modo, «persona» sería la expresión de una figura dominadora (sobrehumana) en el interior del hombre (¿psicología profunda?).

2. *Definiciones del concepto de persona*

a) MS II, 637-656 (el hombre como persona: CHR. SCHÜTZ, R. SARACH) intenta desarrollar el concepto de persona a partir de la pregunta: «¿Quién eres tú?», y así define la persona como un «inconfundible "estar en relación" contigo»; «Tú, que llevas ese nombre, me llamas a mí por el mío» (644). Ciertamente que puede ponerse en duda el que lo fenomenológico del yo se desarrolle de hecho única y exclusivamente en nuestra conciencia frente al tú, como enseña el personalismo moderno (M. Buber entre otros; cf. B. LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart,* Paderborn 1963), aunque tal vez pueda parecérselo así al hombre de nuestra sociedad de masas, ya que la relación yo-tú le saca de la masificación. Como quiera que sea, para la comprensión filosófica y teológica de la persona tal explicación resulta insuficiente. El niño pequeño, que en la seriedad de sus juegos se muestra ya como una persona (y personalidad) perfectamente definida, y sin embargo aún no conoce esa conciencia refleja del yo-tú, por lo cual pronuncia su tú ante todo lo desconocido, in-

cluso frente a las cosas (un tú como lenguaje solicitante, pero en modo alguno como elemento reflejo de una conciencia refleja del yo-tú).

Mostraremos que, en todo caso, en el ser personal y en la conciencia de persona entran otras determinaciones.

b) Para una fundamentación filosófica y teológica del concepto de persona es absolutamente necesario para el hombre adulto y pensante partir del conocimiento de sí mismo, de su propio ser («¿Quién soy y qué soy yo?»), de la experiencia personal de su yo. Para ello es importante reintroducir en el auténtico pensamiento ontológico el existencialismo heideggeriano y el dialogismo de Buber. Cuanto se ha dicho hasta ahora en la antropología teológica acerca de la estructura del hombre, de su alma espiritual y de su corporeidad, ha apuntado siempre a lo que aquí exponemos, aunque sólo sea en sus líneas fundamentales, sobre el hombre como ser personal (cf. MThZ 16 [1965] 260-271). Una mirada a *la historia de las diferentes tentativas por definir la persona* puede indicar el camino. Sin duda que la primera reflexión acerca del tema se debe a Boecio (†524) en su obra *La persona y las dos naturalezas en Cristo,* en la que confronta las distintas afirmaciones de los teólogos griegos con los conceptos ciceronianos correspondientes (essentia = οὐσία; subsistentia = οὐσίωσις; substantia = ὑπόστασις; persona = πρόσωπον). Si bien confirma que los griegos han designado de forma muy significativa la subsistencia individual del hombre *(individuam subsistentiam rationalis naturae)* con la palabra ὑπόστασις, él en su definición mantiene el término *substantia* por su equivalencia con ὑπόστασις, y dice: *Persona est naturae rationalis individua substantia* (c. 3: PL 64,1343C). De hecho termina atribuyendo al hombre todas las realidades antes mencionadas: el ser (essentia = οὐσία) porque es; subsistencia (οὐσίωσις) porque no se apoya en ningún otro sujeto, sino que se es su propio sujeto; hipóstasis (ὑπόστασις = substantia); la escolástica hubiera preferido desde luego emplear aquí el término aristotélico de ὑποκείμενον = suppositum = supuesto) por ser el fundamento *(sub est,* «está debajo») de todo cuanto no es sujeto de sí mismo (es decir, de todos sus actos internos y externos); persona (πρόσωπον) es el hombre en cuanto individuo racional.

Desde el punto de vista teológico es importante que Boecio subraye expresamente que en Dios el ser y la subsistencia (οὐσία y οὐσίωσις) son la misma cosa, mientras que en el hombre, en cuanto criatura, son realidades distintas (ibid. 1345; cf. el amplio comentario de GILBERTO PORRETA, ibid. 1368-1379). Esta base, echada a finales de la antigüedad, encontró algunas clarificaciones en la escolástica. Ricardo de San Víctor (†1173) explicaba: *Persona est rationalis naturae incommunicabilis existentia (De Trinitate* IV, 23: PL 196,946), y TOMÁS DE AQUINO se sirvió tanto de la definición de Boecio como de la propuesta por Ricardo de San Víctor *(S.Th.* I, q. 29, a. 3, ad 4; *De potentia,* q. 2, a. 2). Más en consonancia con el pensamiento platónico agustiniano destacaba Buenaventura la singularidad de cualquier ser personal, declarando: *Persona est existens per se solum iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum (Sent* I, d. 25, a. 1, q. 2, ad 4), y menciona ya una *definitio magistralis* que apunta a la comprensión moderna de la persona como personalidad: *Persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente* (ibid. cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* I, q. 29, a. 3, ad 2). El individualismo moderno se abre paso cuando Pedro Juan Olivi (†1298) enseña: *Personalitas seu persona est per se existentia, in se ipsam plene rediens et consistens, seu in se ipsam perfecte reflexa (Sent.* II, q. 59: BFS V, 526), lo que aduce Juan Duns Escoto (†1308), tal vez para su explicación: *Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae (Ox.* III, d. 1, q. 1, n. 17: XIV, 45*a)*. Tal vez sorprenda que en todas estas aclaraciones sobre la persona se destaque casi unilateralmente la autonomía interna, a todas luces para diferenciar al hombre, como ser espiritual, del animal bruto; lo que se expresa en la afirmación de su naturaleza racional, primero, y después proclamando su semejanza divina.

c) La edad moderna aporta aquí una notable ampliación de horizontes, que no siempre se ha mostrado lo bastante profunda. El renacimiento empezó por desarrollar de una forma nueva algo que ya hemos encontrado en Buenaventura: la interpretación de la persona como un título de nobleza, que han explicado el místico MARQUARD DE LINDAU (†1392) en su obra *De nobilitate creaturae,*

así como el humanista G. PICO DELLA MIRANDOLA (†1494) y G.B. POSSEVINO en sus escritos sobre *La dignidad del hombre* (1565). El hombre aparece como el compendio de todas las posibilidades: en su mano está el convertirse en animal, en un ángel o en Dios. Al igual que ya Tomás de Aquino había calificado al intelecto (no al alma) de forma del cuerpo, así también la ilustración inglesa (G. Berkeley, †1753), sobre todo, y muy especialmente D. Hume (†1776), desarrolló en la línea de R. Descartes (†1650), un concepto de persona científico o conciencialista: el hombre es un manojo de percepciones en constante flujo y movimiento. En el centro de ese acontecer regular ya no está un yo autónomo, sino un ello impersonal (cf. T. Österreicher). Tampoco los grandes filósofos alemanes hablan ya del hombre personal cuando ven — como I. Kant †1804 — la lógica interna del espíritu o — como J.G. Fichte, †1814 — el yo humano que se crea a sí mismo y su mundo, o cuando consideran — cual lo hace G.W.F. Hegel, †1831 — al hombre como punto de arranque y término para el desarrollo del espíritu.

Tras la pérdida de la consideración metafísica del hombre, no era de extrañar que la izquierda hegeliana arrastrase el idealismo del maestro hasta hacerlo desembocar en un materialismo, en que el hombre no es más que «una función o un reflejo de su entorno, especialmente de la economía», como lo expusieron K. Marx y L. Feuerbach. Lo que en este último aún halló expresión dentro de un individualismo se desarrolló hasta alcanzar un colectivismo, por obra principalmente de M. Bakunin y de W.I. Lenin.

La visión alicorta del hombre, tal como la presentó F. Nietzsche en el período tercero de su filosofía (1883-1889), con su doctrina de «la voluntad de poder», de la raza humana y del superhombre, acabó en una interpretación del hombre como un típico animal de presa, hasta el punto de que H. Vaihinger (†1933) pudo decir: los hombres son una especie simiesca, enferma de megalomanía (en términos parecidos se expresó Th. Lessing). L. Klages saca las consecuencias de esa idea del hombre en su obra *Der Geist als Widersacher der Seele* (= El espíritu como contradictor del alma, 1929-1932). La teoría racista del *III Reich* tuvo ahí sus raíces.

También la moderna psicología norteamericana trata el ser personal del hombre desde el punto de vista de la función o «rol» que el hombre desempeña en su mundo y sociedad.

La moderna psicología europea, que rechaza cualquier consideración metafísica, reconoce no obstante que los mismos factores y observaciones empíricos (como, por ejemplo, la necesidad de compensación o la conciencia) establecen la existencia de un «círculo regular psíquico», en cuyo ámbito tiene un puesto psicológico la mismidad personal. Esa mismidad, sin embargo, permanece en el ámbito de lo subconsciente, mientras que el yo, captado en la conciencia yo reflexiva, pasa por ser el auténtico fundamento del proceso de evolución y desarrollo, que se manifiesta como carácter o personalidad. Es sobre todo la psicología humanista, bajo la dirección de Ch. Bühler, la que busca los datos experimentales de la psicología moderna para su sistematización y elaboración con vistas a establecer la constitución personal de lo humano (cf. *Lexikon de Psychologie* II, Friburgo de Brisgovia 1971, 738s).

Echando una mirada retrospectiva a esta historia del concepto podemos establecer que hay tres formas de conducta que pertenecen a la esencia del ser personal: la *subsistencia* (el consciente «estar en sí»), la *existencia* (la libre apertura al mundo en un sentido amplio) y la *comunicación* (la entrega y donación amorosa de sí mismo sólo frente a las realidades personales).

3. *Las cuatro relaciones primarias del fenómeno «persona»*

En consecuencia se impone consignar cuanto sigue acerca del ser personal del hombre, como la diferencia específica del ser vivo que es el hombre:

a) Todo el hombre, alma y cuerpo, es persona; pero el fundamento de su ser personal hay que buscarlo en el alma espiritual.

b) La reflexividad y espontaneidad propia del espíritu capacita al hombre, como ningún otro ser, para su realización libre en la fidelidad a sí mismo, en la apertura a los valores y en el amor, hasta alcanzar aquella hondura en la que el hombre se en-

cuentra a sí mismo con su entrega total y se gana en la suprema renuncia, no para la conservación de la especie, como ocurre en el mundo biológico, sino para la plenitud y culminación de su propio ser (cf. Jn 12,24: «Si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, él queda solo; pero, si muere, produce mucho fruto»). Esa realización, sin embargo, no le es posible al hombre sin su corporeidad, sólo en la cual la interioridad de su ser personal espiritual encuentra la concreción histórica, propia del hombre criatura en este mundo.

c) El *ser personal* del hombre se constituye *por cuatro relaciones primarias,* de las que el hombre puede ser consciente y realizarlas, si bien sus posibilidades existen antes de adquirir esa conciencia y de su libre realización, como en el caso del niño o del enfermo mental que ignoran esas relaciones primarias y no las realizan libremente, y sin embargo son personas, si bien no pueden desarrollar su ser personal hasta la personalidad cumplida. *Esas cuatro relaciones primarias* son:

1) El *desarrollo existencial* del yo persona en la conciencia y desarrollo del propio yo; la «mismidad», como centro de todas las vivencias y actos humanos, no se puede captar directamente, sino sólo a través de la experiencia de los actos internos y externos del hombre en cuanto yo, y no sólo como punto de arranque de tales actos, sino también como su fin y su sentido, en cuanto que nada pueden realizar capaz de causar daño en un sentido amplísimo al yo persona, debiendo llevar a término aquello que está en regla con los ordenamientos internos, los cuales confluyen entorno a ese yo durante el curso de la vida y se explican como juicios de conciencia. Desde ahí se entiende al hombre como persona, principalmente con un ser ético y jurídico, según hicieron, por ejemplo, I. Kant y sus seguidores.

2) El *desarrollo transcendental comunicativo* y culminación de la persona humana a través del ser del yo persona que responde y se responsabiliza conscientemente en su mundo: ya el niño pequeño en sus primeros encuentros, decisivos y determinantes, con su entorno no sólo desarrolla las facultades e intereses del espíritu, sino también las predisposiciones y deseos del corazón, que a su tiempo pueden y deben ayudar al hombre a convertirse

en un miembro útil y valioso, e incluso creador de la sociedad, para la transformación del mundo en un mundo humano. Este desarrollo se efectúa de la manera más intensa, aunque todavía de una manera irreflexiva, estimulado por la tendencia natural del espíritu y requerido por una pedagogía humana, como la que puede proporcionar al niño el sentido sano y desinteresado de la madre. En los mismos juegos y actividades infantiles se ve claramente que el hombre no sigue tan sólo las impresiones externas del mundo y los impulsos naturales de su propio interior, como el animal, sino que superando (transcendiendo) de continuo los fenómenos externos, adquiere la capacidad y el estímulo para una comprensión humana, para una configuración humana de su mundo, para la creación de un mundo humano (cultura). El ser personal natural encuentra en la personalidad creativa de cultura (cf. el mundo de Goethe) una cierta culminación terrenal.

3) El *afianzamiento dialógico* del yo humano frente al tú del semejante recién descubierto, y el camino para la re-creación del mundo humano en la comunidad «nosotros»: especialmente el período de la maduración sexual conduce al hombre a una nueva comprennsión del yo, por cuanto descubre en el otro el tú, en singularísima correspondencia con su propio yo. El lenguaje humano, que entre el niño y la madre o el padre ya era dialógico (no simplemente neutro) en una comprensión no refleja, pasa a ser un hablar reflexivo y dialógico personal de hombre a hombre, que ya no se caracteriza por la común relación objetiva sino primordialmente por el movimiento «yo-tú» y su encuentro espiritual en la palabra de la pregunta y de la respuesta (cf. M. Buber, F. Ebner). Sobre esa nueva imagen del hombre, nacida de la nueva comprensión yo-tú, se alza la nueva comprensión vital en el matrimonio y la familia, así como la nueva comprensión axiológica, de la cual surgen a la vez nuevas comunidades humanas como pueblo y nación, y se proyecta una luz nueva sobre realidades del mundo humano, como son país y patria, civilización y cultura.

4) La *fundamentación conscendental* del yo persona, y también de la comunidad «nosotros» y de la comprensión del mundo frente a Dios, como el fundamento ontológico y lógico de toda

la realidad, entendida desde el ser personal del hombre. El hecho de que la persona sea única e incomunicable, insustituible e incambiable, plantea este problema: ¿Desde qué realidad, cómo y por dónde se puede descubrir y entender en este mundo esa singularidad del ser personal del hombre en el ser fenoménico? En su obra primeriza —redactada hacia 390—, *De vera religione* (39,72: PL 34,154), ensayó san AGUSTÍN la respuesta con su doctrina de la iluminación. Nicolás de Cusa (†1464) buscó la respuesta sobre la base de su doctrina neoplatónica del ser y sobre la teoría platónica de las ideas. Hemos de decir que los dos pasos que Agustín da en el camino de una solución al problema, a saber, *redi in te ipsum* y el *transcende te ipsum*, conducen al hombre hacia aquella dirección en la que espera y busca un tú como contraposición al misterio de la «mismidad» en su propio yo, el tú como *unum totum incommunicabile* para todos los yo con los que el hombre como tal puede entrar en sociedad, es decir, el único tú absoluto para todos los hombres. Frente al pensamiento trascendental objetivo hacia afuera hay que llamar «conscendental» a ese pensamiento trascendental hacia dentro. Ciertamente que no sitúa la realidad conocida —al modo que lo hace el pensamiento trascendental hacia afuera— en un marco objetivo, sino que superando en la comprensión personal de la tensión entre objeto y sujeto, persigue más bien una comunidad con el tú buscado, tal vez como sólo es posible entre personas inmediatas, pero también, estando al modelo de comunidad de amor matrimonial, se concibe y espera como gracia la máxima realización en la suprema entrega de sí mismo y la más alta fecundidad. Esta relación «conscendental» del hombre, como imagen divina, con Dios, su modelo originario, es pues para la naturaleza del hombre sólo una posibilidad (plano primero), que únicamente se puede hacer realidad en la realización personal como demanda espiritual del hombre y en la respuesta de Dios como don gratuito, en la que él se muestra y revela (plano segundo); esa realidad, a su vez, sólo puede convertirse en algo íntimamente experimentable por el hombre mediante una auténtica gracia mística (plano tercero).

Hablar de una «antropología trascendental» como hace K. Rahner, en la que esa relación entre Dios y el hombre aparece ya en

el plano primero, como una realidad concreta para el hombre personal —en el lenguaje de la lógica o de la ontología hegelianas— no tiene en cuenta la pluriestratificación aquí señalada de dicha relación; no puede distinguir adecuadamente naturaleza y gracia, así como esencia y existencia; y, finalmente, con su lenguaje idealista naturalista desfigura el carácter de exigencia y gracia que tienen la existencia y el mensaje cristianos, a mi modesto entender. Las reflexiones que siguen pretenden iluminar el camino que va del ser personal a la personalidad.

§ 32. *La imagen cristiana del hombre y la filosofía existencialista (personalismo)*

I.M. BOCHENSKY, *Europäische Philosophie der Gegenwart,* Berna 1947, 159-201 (versa sobre M. Heidegger, J.-P. Sartre, G. Marcel, K. Jaspers); amplia reseña positiva en «Rev. de scienc. relig. et théol.» 35 (1951) 61-104; J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía* II, Herder, Barcelona [7]1976, 321-328 424-440 (sobre Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre y Marcel); R. VERNEAUX, *Historia de la filosofía contemporánea,* Herder, Barcelona [3]1975, 28-44s 193-245 (sobre los mismos autores); F. HEINEMANN, *Existenzphilosophie, lebendig oder tot?* (UB 10), Stuttgart [2]1954 (trata, además de los pensadores ya mencionados, de S. Kierkegaard y N. Berdyayev); id., *Jenseits des Existenzialismus* (UB 24), Stuttgart 1957; H. KNITTERMEYER, *Die Philosophie der Existenz. Von der Renaissance bis zur Gegenwart,* Viena 1952; M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* Heidelberg [3]1964; L. GABRIEL, *Existenzphilosophie,* Viena 1950 (además de los ya mencionados, estudia a A. Camus y P. Wust); L. SEVERINI, *Existencialismo,* Herder, Barcelona 1961; B. HÄRING, *El existencialista cristiano,* Herder, Barcelona 1971; toman posiciones en contra de la filosofía existencialista: la encíclica *Humani generis,* 1950; J. LENZ, *Moderno existencialismo alemán y francés,* Gredos, Madrid 1955; id., *Krise der Freiheit,* Ratisbona 1958; J. HOMMES, *Zwiespältiges Dasein,* Friburgo de Brisgovia 1953; K. REIDEMEISTER (protestante), *Die Unsachlichkeit der Existenzphilosophie,* Berlín 1954, Berlín [2]1970; H. KUHN, *Begegnung mit dem Nichts,* Tubinga 1950; K. LÖWITH, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit,* Francfort del Meno 1953, Gotinga [3]1965; R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas,* Gredos, Madrid [3]1960; J.D. GARCÍA BACCA, *Existencialismo,* México 1962; V. FATONE, *Introducción al existencialismo,* Cóndor, Madrid [4]1962; N. ABBAGNANO, *Introducción al existencialismo,* Fondo de Cultura Económica, México 1962; HANS PFEIL, *Existencialismo,* Fax, Madrid 1964; H.J. BLACKHAM, *Seis pensadores existencialistas. Kier-*

kegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre, Barcelona [2]1967; P. ROUBICZEK, *El existencialismo,* Labor, Barcelona [31]1970; S. GÓMEZ NOGALES, *Bibliografía, principalmente hispánica, sobre el existencialismo,* en «Pensamiento» 10 (1954) 196-210; T. MONTULL, *Boletín bibliográfico,* en «Estudios filosóficos» 9 (Caldas de Besaya de 1960) 135-178; 305-350.

Cuanto vamos a decir bajo el título de filosofía existencialista tiene una larga e importante historia, que aquí no podemos exponer (cf. para ello las obras citadas en la bibliografía, espec. la de L. Gabriel y la de H. KNITTERMEYER), aunque tampoco podemos pasarla por alto si queremos hablar de los fundamentos espirituales de la antropología cristiana, tal como han sido expuestos principalmente en los últimos cincuenta años. Sin eso no se comprendería nuestra respuesta cristiana de hoy al problema del hombre.

1. *El punto de partida:* suponiendo la imagen de la estructura esencial del hombre, dibujada en § 23, el punto de partida para la inteligencia de cuanto la filosofía existencialista ha aportado, podemos establecerlo simple y llanamente así: el hombre ha perturbado o perdido las tres relaciones naturales y ontológicamente necesarias consigo mismo, con Dios y con su mundo, y en su entorno ateo, secularizado y tecnificado, lucha por encontrarse o por reconstruir tercamente sus necesarias relaciones con mundo real en sí mismo, fuera de sí y por encima de sí. Ése es el empeño de la filosofía existencialista. Las palabras proclama «desdivinización», «secularización del mundo», «alienación del hombre», pueden caracterizar la situación espiritual del hombre de nuestro tiempo.

El hombre de la cultura occidental (cf. al respecto H. RAHNER, *Abendland. Reden und Aufsätze,* Friburgo de Brisgovia 1966; E. PRZYWARA, *Logos,* Düsseldorf 1964) ha perdido en el curso de su evolución espiritual, junto con los elementos erróneos de su visión antigua y medieval del mundo, buena parte de la visión de la realidad objetivamente buena y necesaria, pero montada sobre cimientos falsos, y que iba ligada con aquella concepción. Copérnico y Kepler enseñaron al hombre de la edad moderna que su mundo no era el centro del universo, y, debido a los conocimientos de las leyes naturales que Newton alcanzó, la naturaleza,

que hasta entonces había sido creación de Dios, se convirtió en una realidad neutra; con ello el hombre perdió su *patria cósmica.* Con la ilustración, y especialmente con su realización histórica por medio de la revolución francesa, el hombre perdió su *patria política.* El poder y la autoridad, como principios ordenadores del mundo político, desaparecieron. Por obra de J.J. Rousseau, y más aún con la puesta en práctica de sus ideas en el marco social, debida a P.J. Proudhon y a K. Marx, el hombre acabó perdiendo su *patria social:* el hombre, animal social, destinado a una sociedad viva, se encontró desde entonces entre el individualismo, la mentalidad clasista y la humanidad masificada. El desarrollo de la técnica permitió a la máquina y a la economía y sociedad condicionadas por aquélla, enseñorearse cada vez más del hombre, con lo que éste perdió su *patria en su propia cultura.* El idealismo y el materialismo, como resultado final de la ilustración, le cerraron el acceso al absoluto y, por ende, a su necesaria *patria en el Absoluto,* a su apertura al Dios viviente de la fe. Desde ese destierro, soledad y enajenación o insensatez inmensos de su vida, el hombre se ha puesto en camino para buscar una nueva patria. Ése es el sentido que tiene el alumbramiento espiritual de la filosofía existencialista, incluso cuando recorre caminos equivocados. Búsqueda del ser en un mundo con amnesia ontológica, búsqueda de un sentido y significado en un mundo nihilista, búsqueda de lo humano en un mundo deshumanizado, búsqueda de Dios en un mundo ateo (cf. F. HEINEMANN, *Jenseits des Existenzialismus. Studien zum Gestaltwandel del gegenwärtigen Philosophie,* Stuttgart 1957), búsqueda a través de una nueva acción, de un nuevo conocimiento, de una interioridad nueva, de una sensibilidad y de una capacidad de respuesta nuevas, eso es lo que define al mundo espiritual de occidente en los tiempos modernos. En ello los círculos no cristianos han intentado por primera vez articular y responder al estigma de la época, hasta que la filosofía cristiana y la Iglesia se esforzaron por la nueva respuesta cristiana a las nuevas cuestiones.

2. *Las fuentes.* Partiendo de la imagen humana general, que pretende captar al hombre en todo su mundo interno y externo,

las cuestiones fundamentales del hombre en cuanto hombre continúan siendo las mismas *(philosophia perennis);* pero del hecho de que en la conciencia del hombre presenten una forma radicalmente distinta los tres órdenes referenciales al mundo, a sí mismo y a Dios, las cuestiones cambian de continuo para ese hombre que siempre debe refugiarse en sectores parciales, cuando quiere encontrar la verdad profunda. Cada época tiene sus propias cuestiones y respuestas (filosofía en transformación, cf. W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt,* Pfullingen 1972).

Así se explica que también la gran filosofía de la antigüedad intentase repetidas veces resolver sus cuestiones fundamentales sólo desde una comprensión general del mundo, del cosmos y que la edad media cristiana lo hiciera desde la base de la revelación de Dios creador, mientras que la edad moderna, con el renacimiento, el humannismo y la ilustración, lo intentase primordialmente a partir del hombre. Así debe entenderse también que la filosofía existencialista, pese al propósito fundamental común a todos sus grandes representantes, haya planteado unos problemas y formulado una soluciones muy diferentes. Lo importante para la antropología teológica salta a la vista, cuando se consideran los planteamientos y respuestas en los principales defensores de esa corriente existencialista a los temas de las relaciones del hombre con su mundo, consigo mismo y con Dios. baste recordar aquí a MARTIN HEIDEGGER (†1976) con su obra capital *Sein und Zeit* (1927; versión castellana: *El ser y el tiempo,* Fondo de Cultura económica, México ²1962); a KARL JASPERS (†1969) con su *Philosophie* en tres volúmenes (orientación mundana, aclaración existencial y metafísica: 1932; versión castellana: *Filosofía,* 2 vols., Revista de Occidente, Madrid 1958-59); a GABRIEL MARCEL (†1973) con sus escritos *Diario metafísico* (1913-1927; Guadarrama, Madrid 1969); *Homo viator* (1945; versión castellana, Buenos Aires 1954), *Misterio del ser* (1951; versión castellana: Edhasa, Barcelona 1971) y *Être et avoir* (1935); a J.P. SARTRE (nacido en 1905) con su tentativa de una ontología fenomenológica en *L'être et le néant,* 1943; versión castellana: *El ser y la nada,* Losada, Buenos Aires 1965; también *Obras completas,* Aguilar, Madrid ³1970.

Una breve referencia a nuestra respuesta cristiana sobre tales

cuestiones (con alusión a P. WUST, †1940, y sus obras *Die Dialektik des Geistes* (1922) y *Ungewissheit und Wagnis* (= Incerteza y riesgo, 1937) puede hacer ver tanto el común propósito como la diversidad de la imagen del mundo, y por consiguiente en la respuesta a las cuestiones planteadas. Si bien en ocasiones las respuestas de la filosofía existencialista se demuestran inútiles, no se puede pasar por alto que han introducido en toda la problemática el espíritu positivo de la época y que, con ello, también la reflexión cristiana ha dado sus frutos.

3. *Las respuestas:* a) *¿Cómo se encuentra el hombre en su mundo, delante de su mundo y respecto de su mundo?* Común a toda la filosofía existencialista, que se opone al idealismo y el positivismo, es la cuestión acerca del ser, tal como se abre a la experiencia interna, a la vivencia y al obrar del hombre, no como ser en sí y por sí, según lo entendieron el pensamiento transcendental y también la filosofía prekantiana (como el tomismo). Para ello persigue HEIDEGGER una ontología en el sentido aristotélico, como lo hace después de él SARTRE, si bien, a causa del fundamento nihilista de su representación del ser (especialmente en Sartre, superado de forma positiva por HEIDEGGER desde su *Brief über den Humanismus,* publicada en 1947; versión castellana: *Carta sobre el humanismo,* Taurus, Madrid 1970), ni la heideggeriana ontología fundamental, y menos aún en el «ser en sí» de Sartre alcanzan el ser mismo (en el sentido escolástico). De acuerdo con ello, Heidegger expone el existir humano como el existir siempre mío, como «mi estar en el mundo», con lo que las cosas mundanas son para el hombre, en cuanto *homo faber,* un simple «instrumento» que «tengo a mano». Yo soy señor de mi mundo, que no tiene ningún valor propio. La inquietud es la esencia de la existencia. El ser del «estar ahí», como forma de la existencia humana, es un ser para la muerte. El sentido de la inquietud y, por tanto, de la existencia es la temporalidad. El ser culpable forma parte como fundamento negativo de la nihilidad de la existencia. La seriedad de esta representación negativa del ser se pone de manifiesto en esta afirmación de Heidegger: «La nada aniquila.» El lenguaje arbitrario, y en ocasiones juguetón, es parte

esencial de esta filosofía, pues sin él su contenido no sería formulable las más de las veces. Hay que advertir, sin embargo, que al menos desde la *Carta sobre el humanismo* (1947), en Heidegger pueden encontrarse a menudo afirmaciones positivas sobre el «ser del ente» en que el hombre puede ser asumido.

Más sombrías y negativas aparecen las relaciones del hombre con el mundo en J.P. SARTRE (singularmente negras en sus numerosos dramas escénicos), que por lo demás depende en buena parte del primer Heidegger. En él el *Dasein* heideggeriano es el «ser para sí», y el «ser en sí» constituye un «alejamiento del ser», en el fondo una pura nada. También el «ser para sí», en cuanto «coexistir», carece de fundamento y contenido como proyecto autocreador. Si en la angustia frente al «ser para la muerte» Heidegger afronta el futuro como una posibilidad trágica con un talante que en ocasiones recuerda la «interpretación heroica de la existencia» nietzscheana, Sartre no conoce frente a esa situación mundana más que la «náusea», que constituye el núcleo de uno de sus relatos (autobiográfico, 1938). Comparado con Heidegger, el pensamiento de Sartre, a pesar de su deserción del comunismo (especialmente desde la crisis húngara de 1956), parece ser materialista, incluso en su «interpretación de la libertad» que define con estas palabras: «La libertad es la nada, que en el corazón del hombre se ha trocado en un haber *sido* y que fuerza la realidad humana a hacerse en lugar de ser» *(El ser y la nada,* Losada, Buenos Aires, 1965).

No obstante el diferente punto de vista desde el que K. JASPERS contempla en el mundo el «estar ahí» (como objetivado), el «ser para sí» (como existencia), el «ser en sí» (como trascendencia), y las esferas de la realidad materia, vida, alma y espíritu, su pensamiento se mantiene por completo en el ámbito de la consideración existencialista negadora del ser; si bien aquí la existencia no aparece restringida al «ser para sí», antes bien se constituye como un proceso histórico en el eterno «fracaso» del «ser para sí» ante sí mismo, ante el ser existente, abarcado por las ciencias, y el «ser en sí», buscado en el trascender universal. «Existencia es lo que nunca se convierte en objeto; origen desde lo que pienso y actúo, sobre lo que hablo con razonamientos que nada cono-

cen; existencia es lo que se relaciona consigo mismo y, por tanto, con su trascendencia.» Existencia en este sentido es «libertad», que se objetiviza en la fe filosófica lo mismo que en la religiosa. Para Jaspers, discípulo de Kant en sus comienzos, la realidad en sí es siempre inaccesible; nuestro conocer es sólo un intento de lectura de «un escrito cifrado». El lado positivo del mundo se manifiesta en Jaspers, sobre todo en su doctrina de la comunicación, a la que nos referiremos más adelante.

G. MARCEL (1889-1973), crecido en un ambiente agnóstico, se convirtió desde su bautismo en 1929 en el fundador de un ensayo de existencialismo cristiano. Su propósito fundamental es la superación de todas las dualidades y oposiciones, pero no a través de un falso monismo (como en el positivismo o en el idealismo), sino más bien en una realización existencial que no acaba nunca y que no es sólo autoafirmación, sino que conoce el recibir, según lo ha desarrollado sobre todo en su escrito *Être et avoir* (1935). Ahí contrapone al «tener posesivo» de objetos el «tener implicador» de propiedades humanas, en el cual se supera la oposición entre exterioridad e interioridad mediante la realización del propio ser. Asimismo intenta superar la oposición entre mundo y hombre, entre mi yo y mi entorno, introduciendo el concepto de misterio (en oposición a problema). El problema es algo que está delante de mí, algo con lo que me encuentro; el misterio, por el contrario, está a la vez delante de mí y en mí, yo mismo estoy inserto en el misterio. Por ello, el filosofar consiste en el «recogimiento anímico», que no se contrapone a las cosas ni las contempla, sino que más bien las acoge íntimamente y las expone de nuevo, participando así en ellas. El hombre se crea a sí mismo con su «imponerse» y con su «fidelidad». Fe y compromiso están sostenidos por la esperanza. Consiste en la disponibilidad de un alma, que vive una experiencia comunitaria lo bastante honda como para realizar un acto que transciende la oposición entre querer y conocer, para el cual la esperanza es simultáneamente garantía y requisito. La aportación existencialista se echa de ver sobre todo en su teoría del tú, que nunca puede convertirse en un «algo» o en un «ello» impersonal, porque siempre representa una libertad con capacidad de respuesta a una llamada. Aunque

el yo convierta al tú en un objeto, en un ello, el tú absoluto, Dios, nunca se deja objetivar. Por eso, no se da una teología racional, sino siempre puramente negativa.

Si, a modo de conclusión, oponemos ahora a tales afirmaciones la consideración mundana tradicional de nuestra *fe cristiana,* hemos de decir ciertamente que: como creación de Dios y manifestación de su omnipotencia, sabiduría y amor, el mundo, como don divino, representa una tarea siempre nueva para el hombre (para cada hombre) y un medio para la glorificación de Dios y, consecuentemente, para la autorrealización del propio hombre. La obra del hombre se manifiesta en la puesta en práctica del plan creador de Dios y en la introducción de la naturaleza corrompida por el propio pecado, en la apoteosis otorgada por Dios en su nuevo cielo y nueva tierra, mediante «la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rom 8,21).

Por importante que sea la diferencia entre la respuesta cristiana y la de la filosofía existencialista —diferencia que podría explicar la condenación de esa filosofía por la encíclica *Humani generis* en 1950—, tras las reflexiones que la teología se ha hecho después del concilio Vaticano II, debemos decir lo siguiente: la seriedad moral que aparece en el arranque de los pronunciamientos existencialistas, especialmente en G. Marcel, aunque también en P. Wust (†1940) y en A. Camus (†1960), adquiere tal importancia de cara a la responsabilidad del cristiano ante el mundo —tal como ha sido expuesta en el último decreto del concilio Vaticano II, en la constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy *(Gaudium et spes),* tras una minuciosa reflexión sobre «los signos de la época»—, que la pone bajo una luz nueva, como ocurre también con los deseos marxistas de mejora del mundo en que hoy vivimos. Con el contenido de la filosofía existencialista no puede suplantarse la concepción cristiana de las relaciones del hombre con el mundo; pero sí puede y debe presentarse y explicarse ésta esencialmente como una tarea antropológica.

Analicemos ahora brevemente las otras dos cuestiones.

b) *¿Cómo está el hombre frente al propio hombre?* Es justamente en esta pregunta donde se evidencian aún más la grandeza y la miseria de la filosofía existencialista. En una prolon-

gación consecuente del punto de partida de la filosofía kantiana, se ha visto al hombre como el ser que no encuentra su mundo ya dado sin más ni más, como afirma por ejemplo el positivismo, que por tanto sólo puede afirmar una realidad positiva. Pero tampoco como el ser que sea personalmente el lugar histórico en que, según la tendencia del idealismo hegeliano, el espíritu absoluto toma conciencia de sí mismo, en que objetividad y subjetividad, y por ende necesidad y libertad, encuentran y poseen su identidad. Ocurre más bien que el hombre en su existir se constituye en fundamento y medida para la existencia de su mundo, única forma de que ese mundo se convierta en un mundo humano. Tanto es así que en la filosofía existencialista, como en cualquier otra filosofía, se habla del ser y la verdad, de la realidad y la trascendencia, y se abordan todos esos temas de reflexión filosófica desde la existencia, desde la peculiar manera en que el hombre se encuentra; hasta el punto de que a ese mismo hombre ya no se le ve lo bastante como parte del mundo, sino más bien como fundamento del cosmos. Esto se advierte muy particularmente en la valoración, a menudo negativa, del otro como semejante y de la sociedad humana.

Ya KIERKEGAARD conoce al hombre sólo en cuanto individuo. Lo cual conduce a una angustia frente al otro, que me sirve de tropiezo más que de ayuda en mi camino hacia Dios, cuya providencia se ejerce directa y exclusivamente sobre el individuo. En HEIDEGGER el semejante sólo se presenta como «el otro», a partir «del mundo en que está esencialmente detenida la existencia inquietante y cauta» *(El ser y el tiempo,* Fondo de Cultura Económica, México [2]1962). Así, el otro aparece como objeto de la «preocupación» que espontáneamente se presenta en la vida cotidiana, las más de las veces sólo bajo una forma deficiente de «opuesto», que pasa de lado, sin que mutuamente se afecten para nada (ibid.). Junto a esto subraya HEIDEGGER explícitamente la preocupación «asaltante y dominadora» y «la que surge liberadora», como expresión de «la auténtica vinculación con el otro» (ibid.). «El conocerse se apoya en el "con ser" originariamente comprensivo» (ibid.). En la vida cotidiana sin duda que el «ser se» y el «ser humano» es la auténtica forma existen-

cial deficiente del hombre. El hombre como persona individual, sin su relación con el mundo, no entra ya en consideración.

Más negativa aún es la comprensión del prójimo o semejante y de la sociedad humana en SARTRE. Aquí al hombre se le deja solo en su absoluta libertad solipsista, y el otro no tiene más valor que el de servir a mi propia existencia o bien constituye un estorbo despreciable u odioso para esa realización de sí mismo. En su drama *Huis clos* («A puerta cerrada») presenta consecuentemente la convivencia humana como «un infierno». En su obra *El ser y la nada,* Sartre presenta al otro como un «cuerpo en situación», y, al igual que Heidegger, conoce una inquietud liberante y dominadora, partiendo todas esas consideraciones del principio de que «el conflicto es el sentido originario de "ser para otro"»; y así igualdad, deseo, odio y sadismo constituyen la segunda actitud fundamental frente a los otros, y el nosotros es primordialmente accesible para él solo en el sentido del «se» *(man)* heideggeriano; ese «se» convierte a los hombres en una suma de sujetos o en una suma de objetos. Únicamente la importancia del objeto que ha de ser reelaborado demuestra una colectivización laboral sobre su nosotros. Clase y masa constituyen, en cuanto nosotros, una forma de amor, en favor de la cual el individuo debe sacrificar su libertad, con la que de todos modos queda a salvo de la angustia fuera del nosotros. Los distintos caminos hacia la masificación del hombre tienen su peculiar interés (ibid.).

Mucho mayor interés, y más positivo, tiene el médico y psiquiatra JASPERS en el análisis de una auténtica comunidad humana, que él establece bajo el tema «comunicación como proceso». «La comunicación, es decir, la vida con los otros, tal como se realiza de múltiples maneras en la existencia, está en las relaciones comunitarias, que se han de observar, distinguir en sus peculiaridades y explicar en sus motivos y efectos» *(Philosophie* II, 51). Al igual que había hecho Kierkegaard (cf. H. DIEM, *Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard,* Zollikon-Zurich 1950, 8-13), Jaspers ve en la comunicación la condición para volver a anular la dialéctica ontológica idealista de Hegel mediante una dialéctica existencial y dialógica, dejando así expedito el camino para la

comprensión del siempre creciente mundo humano como verdad y realidad. No obstante lo cual, destaca aún más las dificultades y peligros de una comunicación filosófica e ideal (II, 50-118).

G. MARCEL es quien desarrolla del modo más positivo la conducta del hombre frente al hombre, con una sensibilidad de cuño cristiano. Al enfrentarse con el cartesiano *Cogito ergo sum,* declara la «autoconciencia» como subexistente y dice: «Sólo existe cuando se entiende a sí misma como siendo para otros, sólo en relación con otro; existe, pues, únicamente en la medida en que conoce que escapa a su propia capacidad de comprensión» *(Être et avoir,* 1935). «Tal vez constituya mi esencia el no poder ser lo que soy... Cuando yo trato al otro... como un tú (y no como un él), le trato y comprendo como libertad..., porque él es también libertad, y no naturaleza» (ibid.; de modo parecido a la desbordante inquietud liberadora de Heidegger). El misterio del amor se explica por el misterio de la «participación», que fundamenta o es «no diferencia», capacidad de intercambio, disponibilidad y comunidad leal. «Cuando el otro se convierte para mí en un tú, me es imposible retraerme hacia mí mismo; en consecuencia me desarrollo; cuando dejo de contraerme, dejo de deformarme». En su drama *Le quatuor en fa dièse* (Plon, París 1925) intenta desarrollar esta cuestión al modo como lo hace en *Être et avoir.* Para ello sus ideas vuelven a apoyarse en la «filosofía de la esperanza», a que ya nos hemos referido (cf. V. BERNING, *Das Wagnis der Treue. G. Marcels Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen,* Friburgo de Brisgovia 1973).

Opongamos una vez más a estas consideraciones *la afirmación cristiana tradicional.* Aquí el otro es siempre para mí el prójimo, y tanto más lo es cuanto más necesitado está de mi ayuda (cf. Lc 10,36ss), por ser imagen e hijo de Dios igual que yo, y por lo mismo, es una realidad querida no sólo desde mi existencia sino también desde Dios, nuestro Padre común. Sólo que ese amor al prójimo más aún que empeño es una gracia. El prójimo es el lugar en que yo puedo y debo amar y servir a Dios de una forma concreta. De ahí que el amor al prójimo se equipare con el amor a Dios mismo (Mt 22,39). De este modo la actitud cristiana en su conjunto se convierte en «el sacramento del hermano» (H.U.

von Balthasar). La comunidad de los hombres yo-tú, fundada en la experiencia humana, se convierte delante de Dios, el Creador, Señor y Padre común, en la comunidad nosotros, reforzada aún más por la comunidad en el pecado y en la redención, y por la comunión de vida con Cristo en la Iglesia, «cuerpo de Cristo» (cf. 1Cor 12,12s). Más aún: el misterio de la vida íntima de la Trinidad, entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, se presenta como la imagen ideal de la comunidad humana, en cuanto comunidad de conocimiento y amor (cf. R. Guardini).

Así como esta imagen cristiana se distingue netamente de cuanto afirma la filosofía existencialista, así también se pone justo aquí de manifiesto hasta qué punto es fácil que la misma imagen cristiana se trueque para nosotros los hombres en una ideología, si no se aplica una y otra vez como correctivo y ayuda la grave realidad de la experiencia mundana, en el tono de dura tarea con que la presenta la filosofía existencialista. Si esa filosofía falla en la realidad de lo sobrenatural, captable sólo por la fe, también en el lenguaje de la teología lo sobrenatural puede con suma facilidad aparecer como una ideología, como una evidencia y necesidad naturales.

c) Echemos todavía una ojeada a la última de las cuestiones: *¿Cómo se ven las relaciones del hombre con el Absoluto, con Dios?* Justamente en este punto la filosofía existencialista apunta la necesidad de una «teología negativa», que parece casi olvidada en la Iglesia occidental, especialmente desde la mística de los siglos XIV-XV y debido, en buena parte, a toda la teología de la contrarreforma. Ya S. KIERKEGAARD en sus *Migajas filosóficas*, de 1844, al enfrentarse con Hegel y Lessing en su cuestión fundamental de «cómo la fe cristiana orientada hacia lo eterno podía estar ligada a un punto de partida histórico», había respondido, recurriendo a la ironía socrática, que la paradoja absoluta de Cristo, el Dios hombre, sólo puede resultar comprensible tanto para los coetáneos como para todos los que vinieron después en la interioridad apasionada de la fe; es decir, en la dialéctica existencial, jamás dentro de un sistema razonado. «La verdad es subjetividad». La iniciativa divina (a través de la revelación) así como la libertad humana (por medio de la fe) deben salvarse en

esa interioridad de la subjetividad (de la fe), y sólo pueden salvarse siempre que la incerteza objetiva se mantega firme en esa certeza subjetiva. Dios es «la subjetividad pura», una pura subjetividad que no tiene en sí huella alguna de un ser objetivo, ya que todo lo que tiene semejante objetividad pertenece a las cosas relativas *(Diario* 1854). Esto recuerda los *Pensamientos* de Pascal acerca de Dios. Allí donde no se filosofa desde la fe, sino desde una postura consciente de exclusión de la fe, esta «ignorancia» socrática tiene que afectar también a lo que se dice sobre Dios. Esto se echa de ver sobre todo en SARTRE, para quien sólo el hombre como «individuo», y la existencia del hombre como «libertad», es algo absoluto. Fuera de la existencia humana sólo se da lo casual, lo positivo fáctico. Por eso para Sartre la postura básica de su filosofar es un ateísmo positivo que no deja abierta ninguna ventana del alma a lo divino. Si, en su *Être et avoir,* Marcel define «la realidad como un don», para Sartre, en su «ser y hacer» *(El ser y la nada,* IV,1) la existencia humana se presenta como libertad absoluta contra cualquier posibilidad de gracia. Su existencialismo conduce, por ello, a un objetivo de vida nihilista, en que el suicidio y la náusea dominan la vida (así especialmente en sus dramas). Desde 1954, como confiesa en *Las palabras* (Losada, Buenos Aires 1964, 191-194), tampoco el ateísmo significa ya nada para él. Sartre se representa como «un viajero sin billete, al que gustaría sentarse en un vagón con el revisor (Dios) y pedirle excusas».

Otra es la postura fundamental de HEIDEGGER, en cuyo sistema, desde luego, Dios no ocupa metodológicamente un lugar, pero que deja una apertura al problema divino, problema que a partir de la *Carta sobre el humanismo* ha abordado una y otra vez a través de la cuestión sobre «lo santo». Desde el comienzo adopta una postura resuelta contra la teología —que en tiempos estudió personalmente a fondo—, porque su conceptismo «no sólo no llega a la problemática teológica, sino que la oculta y desfigura» *(El ser y el tiempo* 10). En especial rechaza una y otra vez, de forma rotunda, la idea de creador —que ve en Dios la causa del ente al tiempo que el ser absoluto como fundamento de todo cuanto existe—, porque con ella su idea existencialista

del ser se vería abocada al absurdo. En este sistema es particularmente inadmisible el ser personal de Dios. Sin embargo, desde el hecho trágico de la culpa humana, se plantea de continuo la cuestión de Dios, por ejemplo en sus *Holzwegen*, siguiendo sobre todo las ideas de Hölderlin. Pero hasta ahora la concepción de Dios no ha alcanzado en él un verdadero contenido.

En MARCEL sólo hay lugar asimismo para una teología negativa, porque Dios es *la* realidad, que es siempre un tú, y que en modo alguno se puede tratar como un ello. A la existencia humana sólo le viene dada como una presencia absoluta en la oración, como la inmortalidad en la «presencia» del difunto, y no como ser absoluto y supremo en una comprensión ontológica de tipo objetivo. Sin embargo, la realidad divina como personalidad absoluta tiene su puesto fijo en este sistema mental.

Frente a todo esto volvamos a poner *el enunciado cristiano* tradicional. Se fundamenta en los escritos del Antiguo Testamento y del Nuevo, en que nos sale al encuentro la experiencia divina de los hombres por los que Dios se quiso manifestar en la historia de la humanidad como el Señor de la historia (de Israel), como el creador del universo, accesible por la plegaria, la alabanza y la acción de gracias, como el Dios salvador de Israel, el Dios que hace maravillas (Sal 72,18) y resucita a los muertos (Rom 4,17), en quien Israel y cualquier creyente puede confiar sin reservas. Dios, que ya había elegido a Israel para hijo suyo, se convierte ya en el NT, y en el mensaje de Jesús, «el Hijo unigénito de Dios» (Jn 3,18), en el Padre de todos los hombres y de cada uno en particular por su «amor», un amor providente (Mt 6,25-34) y perdonador (Lc 15,11-32); en su casa paterna (el reino de Dios) aguarda a todos los hombres, a los que ha creado a su imagen y semejanza (Gén 1,26), los ha elegido antes de la constitución del mundo, y los ha predestinado y llamado a la felicidad de su reino (cf. Ef 1,3-12).

Lo que la revelación escriturística expresa aquí con una fe existencial hemos de reconocer que en la historia de la teología, debido a la penetración de la filosofía griega — especialmente del neoplatonismo y del estoicismo en la época patrística, y del aristotelismo en la edad media —, con frecuencia se ha expre-

sado por medio de enunciados fuertemente objetivizantes, que ya no prestaban la suficiente atención al lenguaje existencial de la Escritura. Con ello se fue abriendo cada vez más el camino a un lenguaje teológico que cabría calificar de idealista (o tal vez incluso ideológico) y contra el cual han arremetido todas las corrientes místicas, a menudo con expresiones de sabor nominalista.

En su obra *Ungewissheit und Wagnis,* exponiendo la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32), P. WUST ha presentado el carácter existencial de la inseguridad humana, incluso del cristiano, de la existencia *in statu viae,* de la vida de la gracia que siempre se le brinda, pero de la que nunca puede disponer. G. Marcel y J.P. Sartre, que estudian al hombre desde su corporeidad en este mundo, y M. Heidegger, que desarrolla el ser del hombre como un «estar en el mundo», pueden recordarnos el peligro ideologista que hay en nuestra comprensión y exposición cristiana, aun cuando ignoren equivocadamente hasta la misma posibilidad de unas afirmaciones objetivas en base a la revelación y en base al pensamiento del espíritu humano, que sirven de fundamento, junto a la pasión del corazón, a la fe cristiana.

4. *La actual decisión cristiana:* a) Desde los años cincuenta la filosofía existencialista ha vuelto a desaparecer de la conciencia pública, incluso en la filosofía y la teología. La comprensión de nuestro tiempo, que la conciencia de la Iglesia había articulado en el concilio Vaticano II, por medio de la constitución *La Iglesia en el mundo de hoy,* exige una reconsideración de los propósitos expresados en la filosofía existencialista. Para ello es esencial, de acuerdo con la estructura fundamental del hombre anteriormente expuesta, tener ante los ojos las tres relaciones mencionadas con el mundo material y espiritual, con el hombre y con Dios, y buscar asimismo el apoyo de la nueva reflexión para una realización cristiana en cualquier tipo de necesidad existencial y no tanto en el supremo ordenamiento objetivo. En toda consideración del orden ontológico persiste el hecho de que el hombre como persona siempre es un individuo en su mundo, y que ese mundo con todas sus posibilidades de realización perso-

nal y comunitaria debe siempre remodelarse y recrearse como un campo en el que, con una decisión libre e histórica siempre nueva por la verdad, el bien y lo santo, realice el sentido del ser como una realidad, así como su propio ser en una calidad de colaborador (con la naturaleza, la libertad y la gracia), sólo en cuanto cuida del semejante como otro en su mundo. Y es que sigue siendo una ley fundamental del mundo viviente que uno viva de otro y para otro, y que sólo así puede llevar su realidad material y más aún la espiritual personal a su desarrollo y madurez. «Yo vivo del amor de mis semejantes, como mis semejantes viven de mi amor.» Lo que la fe capta con matices siempre nuevos como verdad revelada y realidad esperada (Heb 11,1) persiste siempre para el pensamiento del hombre, a causa de su libertad e historicidad, en aquella inseguridad que sólo se puede superar cada vez con el riesgo existencial (P. Wust).

b) En la vida cristiana la actitud existencial se convierte en algo nuevo por el «misterio de Cristo» (Col 4,3). «De modo que, si alguno está en Cristo, nueva criatura es. Lo viejo pasó. Ha empezado lo nuevo. Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo...» (2Cor 5,17s). Esta novedad de la existencia cristiana es condensada por Pablo en las palabras siguientes: «Y ya no vivo yo (existo de una manera puramente natural por mí y para mí); es Cristo quien vive en mí (existe en mí, para mí y a través de mí en la comunicación con él). Y respecto del vivir ahora en carne (la existencia adamítica autónoma, autosuficiente y egoísta), vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2,20): «Y (Cristo) por todos murió, para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y fue resucitado» (2Cor 5,15). Pero esta nueva existencia cristiana es, a su vez, existencial escatológica: desde Dios es gracia; desde el hombre, un empeño. Por ello, Pablo presenta esa existencia cristiana del hombre simultáneamente como don y como tarea, en indicativo y en imperativo (R. Bultmann), cf. Gál 3,27 = Rom 13,14 = Ef 4,22-24. Semejante existencia cristiana, «en Cristo», eleva los tres mencionados órdenes de la existencia humana a un nuevo ser y a un sentido nuevo. Como hermanos de Jesucristo

en la humanidad, tenemos en él unas relaciones esencialmente nuevas con el Padre de nuestro Señor Jesucristo (cf. Rom 8,16s = Gál 4,7), y con el Dios trino y viviente en general. En Cristo establecemos unas relacionens nuevas con los otros cristianos y, en definitiva, con todos los hombres, que han sido redimidos por Cristo (por su encarnación, muerte y resurrección, así como por el envío del Espíritu), pues que hemos sido incardinados en una nueva comunidad «en el cuerpo místico de Cristo» (cf. Ef 2,15s: doctrina de la Iglesia). En Cristo adquirimos una nueva relación con el mundo entero, pues en él la Palabra de Dios se ha hecho carne (Jn 1,14), porque ha tomado la carne pecadora (Rom 8,3), porque en su muerte han sido vencidos el pecado, la misma muerte y el demonio, porque con su resurrección y exaltación se ha preparado la transfiguración del mundo en un nuevo cielo y una nueva tierra (Ap 21,1). Sin embargo, esa metamorfosis gloriosa del mundo llegará a nosotros como gracia de Dios con la que el hombre adquiere la filiación divina (Rom 8,19-24). «Lo que tú (Iglesia) no transformas, lo transfigura la muerte» (G. von Le Fort).

Porque Cristo es el modelo y medida de todo lo cristiano, en la existencia cristiana, como en el propio Cristo, entran «la humillación y la exaltación», la cruz y la resurrección, el sí y el no. Esto significa para el individuo «conservarse y entregarse» («Si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, queda solo; pero, si muere, produce mucho fruto»: Jn 12,24). De cara a nuestras relaciones en el mundo, esto significa un servicio y una conservación del mundo (cf. Flp 3,8-11). Con respecto a nuestras relaciones con Dios, significa plegaria, alabanza y acción de gracias, al tiempo que una conversión siempre renovada. El último acto existencial del cristiano es la oración (no las propias realizaciones) con que suplica la gracia divina. Eso es lo que expresa una antigua oración mística de la Alta Renania, que Nicolás de Flüe compendia en estas palabras: «¡Señor Dios, quita de mí todo aquello que me separa de ti! ¡Señor Dios, sea tu voluntad otorgarme cuanto en todo tiempo me vuelve hacia ti! ¡Señor Dios, tómame por completo y apropiate de mí!»

5. Por lo que al personalismo dialógico se refiere, en relación y oposición al existencialismo, será objeto de estudio en § 34 (antropología social).

§ 33. *La historicidad del hombre y la teología cristiana de la historia*

F. WAGNER, *Geschichtswissenschaft,* Friburgo de Brisgovia, [2]1966 (bibliografía); C. ALONSO DEL REAL, *El historicismo y sus problemas,* «Aporía» 1 (1964) 117-129; F. SAWICKI, *Geschichtsphilosophie,* Kempten 1920; H. HEIMSOETH, *Geschichtsphilosophie,* Bonn 1948; L. DUJOVNE, *Corrientes actuales de la filosofía de la historia,* Nueva Visión, Buenos Aires 1956; J.L. GARCÍA VENTURINI, *Filosofía de la historia,* Gredos, Madrid 1972; J. BERNHART, *Sinn der Geschichte,* Friburgo de Brisgovia 1931; K. LOWITH, *El sentido de la historia,* Aguilar, Madrid 1968; K. JASPERS, *Origen y meta de la historia,* Revista de Occidente, Madrid 1968; J. OBERSTEINER, *Biblische Sinndeutung der Geschichte,* Graz 1946; H.J. BADEN, *Der Sinn der Geschichte,* Hamburgo 1958; J. DANIÉLOU, *El misterio de la historia,* Dinor, San Sebastián 1957; A. VETTER, *Mitte der Zeit. Die Geschichtlichkeit des Geistes im Lichte der Menschwerdung Gottes,* Friburgo de Brisgovia [2]1962; H.U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia,* Guadarrama, Madrid 1959; J. MOUROUX, *Le mystère du temps. Approche théologique,* Montaigne, París 1962; K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* (UB 2), Stuttgart 1953; J. IGARTUA, *Historia de la salvación,* Fe católica, Madrid 1972; A. MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica,* Rialp, Madrid 1955; J. PÉREZ BALLESTAR, *Fenomenología de lo histórico,* CSIC, Barcelona 1955; E. COLOMER, *Hombre e historia,* Herder, Barcelona 1963; O. CULLMANN, *Heil als Geschichte,* Tubinga 1965; J. RATZINGER, *Heilgeschichte und Eschatologie,* en *Theologie in Wandel,* Munich-Friburgo de Brisgovia 1967, 68-89; id., *Teología e historia,* Sígueme, Salamanca 1972; G. GRESHAKE, *Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie,* en HerKorr 27 (1973) 625-634; W. HOCHKEPPEL, *Modelle des gegenwärtigen Zeitalters. Thesen der Kulturphilosophie im 20. Jahrhundert,* Munich 1973; R. NORTH, *Bibliography of Works in Theology and History,* en *History and Theory* XII (1973) 55-133; R. KOSELLEK - W.D. STEMPEL, *Geschichte — Ereignis und Erzählung,* Munich 1973; J. GREGORY, *Escatología antropológica,* Guadarrama, Madrid 1976.

1. *Fundamento de la interpretación histórica*

a) El hombre como persona espiritual en un cuerpo es capaz de experimentar su mundo circundante como mundo, es decir, como una totalidad; puede entender con el pensamiento sus conexiones intrínsecas, es decir, sus motivaciones y relaciones causales, y, apoyándose en esa experiencia intelectiva, penetrar en su devenir, de tal forma que surja «un mundo humano», que la naturaleza se transforme en una obra cultural. Si la capacidad de experiencia conviene más al ente individuo y a su devenir, el pensamiento se ordena principalmente al ser mismo y, por tanto, también a la representación de lo permanente; la actividad del hombre, por su parte, quiere realizar lo individual con vistas a los valores universales, y lo pasajero de cara a lo permanente. Una consideración histórica del hombre y de su mundo debe, por lo mismo, mantener siempre las tensiones entre ser y devenir, entre realidad dada y compromiso, entre actuación y gracia, de tal modo que aparezcan cada vez más claramente y se comprendan las fuerzas y leyes, pero sobre todo el hombre mismo como actuante libre en el proceso del acontecer que sostiene y prolonga esas tensiones. En cuanto el hombre no sólo configura y experimenta la historia, sino que además debe presentarla en la ciencia historiográfica, en la comprensión de la historia penetra también un elemento narrativo con toda su problemática (cf. R. Koselleck - W.D. Stempel); con ello ciertamente la intencionalidad incluso en el proceso de la narración histórica debe orientarse de continuo al acontecimiento histórico con sus elementos y causalidades internos y externos. Cuanto hemos dicho hasta ahora al estudiar la índole personal del hombre y su peculiar manera de existir en este mundo debe encontrar cierta prolongación y redondeamiento al reflexionar aquí sobre la historicidad humana por lo que se refiere al «estar en el mundo» del hombre.

b) A la historia pertenece el *tiempo* (χρόνος), que casi todos los pueblos, partiendo de la observación de los astros como medida cronológica objetiva, han entendido a manera de «movimiento continuo, con un determinado orden interno hacia antes

y después, y con una cierta duración» (así en especial los babilonios y los griegos. cf. ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 10-14,217*b*29-224*a* 17: tiempo es la medida del movimiento de las esferas celestes); PLOTINO lo entendía desde la experiencia anímica interna del hombre como «vida del alma que en un movimiento pasa de una manifestación de la vida a otra» (cf. *Enn.* III,7,11: ed. Müller, 258,29s). Así pudo decir Agustín, que sólo quiso aceptar como válido este concepto plotiniano del tiempo: *In te, anime meus, tempora metior (Confes.* XI, c. 27,36: Pl 32,823; cf. ibid. c. 14-30), mientras desarrollaba grandes meditaciones sobre el modo con que, gracias a la memoria, el pasado se adentra en el presente, en el que se inserta asimismo el futuro por medio de la *expectatio et praemeditatio.*

En todo caso, la antigüedad y la edad media vieron el tiempo como una realidad (el judío Filón da una explicación que recuerda ya la definición física: $t = s/v$: tiempo es el cociente de camino más velocidad), hasta que Kant lo explicó como una forma apriorística de la pura consideración del hombre *(Crítica de la razón pura,* I,1, § 4-7).

Al lado de este concepto de tiempo como una medida real o pensada de la realidad experimentada o experimentable, aparece con Heraclito *(Fragm.* 52: DIELS 4,1,88,1) un concepto temporal (αἰών) que ya no consideraba el tiempo como forma, sino más bien la cosa en su tiempo, y que lo vio sobre todo como una divinidad («el Eón es un muchacho travieso»). Y así en Alejandría se daba culto al dios Eón aproximadamente desde el año 200 a.C. Con ello se quería expresar sobre todo el «tiempo infinito» o la «eternidad», que ya en FILÓN se denomina «hoy eterno» *(De fuga* 57). En la revelación judeocristiana — donde el Dios creador y su creación se distinguen claramente, aunque están vinculados entre sí del modo más íntimo — este concepto de *eón* adquiere un contenido que significa el mundo concreto frente al Dios de la historia de la salvación. Con ello se contemplan paralelamente la duración temporal ilimitada y los tiempos limitados (cf. Col 1,26; Rom 16,25: tiempos eternos, χρόνοι αἰώνιοι). No obstante la idea de creación, o por ello mismo, en el lenguaje de la Escritura se contempla también el todo *(haqqol)* junto con

la eternidad *(ᶜolam);* lo que se echa de ver especialmente al hablar del «principio» o comienzo (Gén 1,1; Jn 1,1). Con ello se patentiza la diferencia esencial de la concepción del tiempo en la Biblia y fuera de la Biblia: en el pensamiento extrabíblico el tiempo es equiparable a un círculo (κύκλος) eterno, mientras que en el pensamiento bíblico el tiempo, por ser un elemento constitutivo de la creación, tiene un comienzo (impuesto por el Dios creador eterno) y un final, que el propio Dios creador ha puesto como una meta alcanzable en él mismo: Dios será todo en todos (1Cor 15,28). El contenido histórico-salvífico de esta concepción del tiempo se descubre con especial relieve en el NT, donde el tiempo mundano y terrestre, que está bajo el pecado de Adán y se denomina «este eón» (cf. Rom 12,2; 2Cor 4,4), viene contrapuesto al nuevo tiempo de la gracia *eskhaton),* alumbrado por Cristo y denominado «eón futuro» (Cf. Heb 6,5; Ef 2,7; Mc 10,30). Lo decisivo es que en la revelación bíblica al concepto de tiempo cósmico se opone un concepto que desde el Dios personal, creador del mundo, se entiende de una manera totalmente personalista (cf. ThW I [1933] 197-209: αἰών [SASSE]).

Más clara aún resulta la inteligencia cristiana del tiempo en el concepto apocalíptico de kairós (καιρός), como «tiempo del cumplimiento y de la decisión», del que hemos de tratar al final de estas reflexiones.

c) Aun cuando todos los hombres y pueblos, incluso fuera de Israel, tuvieron de algún modo la conciencia clásica del tiempo como forma o medida de la realidad, lo cierto es que todos esos pueblos no desarrollaron una auténtica *conciencia histórica.* Para los babilonios y los asirios, a los que debemos las primeras observaciones sobre los astros, el acontecer del mundo como el de las estrellas era un «círculo eterno de llegar a ser y pasar», y en la vida de los hombres la única que interesaba era la vida del rey, que no vivía su propia vida humana, sino que por encargo de Marduk o de Assur dirigía las guerras y gobernaba. De modo parecido, en la antigua China, donde el emperador era llamado «el hijo del cielo», y en Egipto, con su faraón divino, lo decisivo era siempre para dioses y hombres el destino inflexible. También entre los griegos de la época antigua (Homero, He-

síodo) la idea del destino fue determinante, hasta que con Tucídides y los trágicos posteriores (Eurípides) aparecen las pasiones de los hombres como fuerzas configuradoras de la historia, alumbrándose por lo mismo una especie de historia antropológica. Sólo entre los seguidores de la religión de Zoroastro, en el Irán del siglo VII a.C., así como más tarde entre los estoicos griegos y romanos de hacia los comienzos de la era cristiana se llegó a una cierta comprensión histórica, por cuanto que en tales círculos se afirma el mundo como tal, se ve al hombre como contendiente de Dios en este mundo y subyace una cierta comprensión para la unidad de algún modo orgánica del género humano y para la igualdad fundamental de los hombres y de los pueblos; sobre tales supuestos puede y debe montarse una «comprensión histórica de la humanidad». Mas sigue sin aclarar cuál fue la influencia que en las concepciones de Zoroastro y del estoicismo ejerció Israel, el veterotestamentario pueblo de Dios, pueblo que desde los comienzos de su formación (ha. 1200 a.C.) tuvo ya una singular idea de la historia, heredada por el cristianismo y transmitida a griegos, romanos y germanos. Parte esencial de la historia es no sólo una conciencia del tiempo, sino más aún la comprensión para la libertad y responsabilidad humana; lo cual evidentemente sólo ha podido llegar a ser un hecho válido en este mundo a partir del Dios personal de la revelación israelita. Esto nos lleva a la cuestión de la comprensión histórica en general.

2. *Formas de la idea histórica humana y cristiana*

a) Una vez más, y a modo de sugerencia, vamos a insertar aquí en el esquema estructural del hombre — tal como queda trazado en § 23 — lo que la historia de la ciencia histórica ha evidenciado de multiplicidad de estructuras y principios, según prueba F. Wagner en su compendio histórico. Una consideración teológica de la historia debe arrancar de la *historicidad del hombre*, que a su vez debe abrazar al hombre completo en todas sus relaciones esenciales «consigo mismo, con el mundo real e ideal,

con Dios como creador del mundo, origen y fin del hombre y, por tanto, de su propio mundo». Con ello se establece de antemano como insuficiente, y en consecuencia falsa, cualquier consideración del mundo meramente cósmica que pretenda explicar la vida del hombre y su historia partiendo primordialmente del acontecer del mundo sideral, o del acontecer necesario de la naturaleza viva extrahumana (la consideración biológica de la historia, como la que se da aún en O. Spengler), o desde un destino ciego que está por encima del hombre y del mundo (como en Egipto, los estoicos y la moderna creencia en el azar, cf. J. Monod). Fracasaría asimismo la explicación desde un principio sociológico oscilante y caprichoso (H. Freyer, el «sistema secundario») o desde un factor de poder económico o político (un partido: fascismo o bolchevismo). Pero tampoco es posible entender la historia del hombre sólo desde sus necesidades, deseos y proyectos libres (pasiones). La historia se convertiría así en una «fantasía del género humano» en una época nihilista (Th. Lessing, A. Weber).

Asimismo tampoco es posible querer entender y explicar la historia del mundo y de la humanidad únicamente desde la voluntad predestinante de Dios y desde la acción de la gracia, sin tener en cuenta la «libertad humana para el bien y para el mal». Tal vez aquí se corre a veces el peligro de una simplificación intolerable, y, por ende un peligro de falseamiento, la vieja idea estoica, aprovechada por la edad media cristiana, por Calderón de la Barca e incluso por H. von Hoffmannsthal, del *Gran teatro del mundo,* cuyo libreto lo escribe Dios, que es también el único director de escena, y en cuyo desarrollo los hombres sólo pueden representar mejor o peor el papel que se les ha asignado, pero sin poder elegir ninguno y sin ni siquiera poder modificarlo. Ninguna consideración monista del mundo, sea de carácter materialista, idealista o teístico, puede, pues, hacer justicia a la anchura y profundidad de la concepción cristiana de la historia. El Dios creador, justamente al formar al hombre a su imagen y semejanza, ha querido actuar de tal modo — y así nos lo ha demostrado con su humillación al encarnarse — que en la historia al lado de la decisión resolutiva de Dios sea también esencial

la libre decisión del hombre. La historia humana sólo se puede entender de un modo cristiano, cuando habla de un mundo en el que entre Dios y el hombre, creación y consumación de la misma en una creación nueva, necesidad y libertad, obligación y elección libre, pecado y gracia, la cruz y la resurrección (con la glorificación), se toma en serio, se reconoce y tiene en cuenta, al lado del mundo de Dios, el mundo del hombre como una realidad libre y efectiva, aunque haya de responder delante de Dios.

b) Junto a estos principios generales, hay que mencionar también *algunos elementos peculiares en la comprensión humana y cristiana de la historia,* en los que se manifiestan las tensiones derivadas de la imagen que hasta ahora hemos proyectado. Esos elementos quedan patentes en las distintas filosofías de la historia y en el reciente análisis de W. HOCHKEPPEL, *Modelle des gegenwärtigen Zeitalters.* Como ya se ha dicho, el centro de una consideración cristiana de la historia es el hombre (ante Dios), de tal modo que quedan excluidos los sistemas en los que el hombre ya no aparece como centro con su libertad y grandeza personal, sino que se convierte en objeto de poderes dominantes, como el Estado, la economía y la sociedad. Sin embargo, el hombre como individuo sigue estando sujeto a tensiones, cuyo conocimiento, comprensión y superación es requisito previo para que el hombre continúe siendo portador de historia. Esas tensiones se descubren en los problemas siguientes:

1) ¿Conoce o no la historia unas normativas supraindividuales? Para W. WINDELBAND *(Geschichte der Naturwissenschaft,* 1894, 26ss) la historia es una ciencia «ideográfica» del acontecer, que sólo tiene que ver con sucesos singulares que no se repiten, desconociendo, por consiguiente, cualquier tipo de regularidad general. Recientemente ha adoptado un punto de vista parecido K.R. POPPER en sus obras *La miseria del historicismo* (Taurus, Madrid 1961) y *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde.* K. LAMPRECHT *(Die kulturhistorische Methode,* 1900), W. Dilthey, O. Spengler y muchos otros enumeran, por el contrario, unas regularidades —aunque perfectamente distintas—, a las que la historia debe sujetarse, si es que ha de ser entendida como historia. La opo-

sición entre libertad individual y necesidad condicionada por el mundo y la sociedad (cf. F.W. VON SCHELLING, *System des Transzendentalen Idealismus* 1800, S.W. I, 3,587-604), sólo puede superarse en una recta concepción histórica como unidad de tensión, en la que conceptos como «respuesta, obediencia, responsabilidad, libertad creativa de la criatura, etc.», pueden representar afirmaciones conciliadoras.

2) ¿Viene dado el sentido de la historia o tiene que introducirlo el hombre? Las respuestas de los grandes pensadores de la humanidad a esta pregunta son extraordinariamente variadas, como ya mostraron J.G. HERDER en *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* (1784-1791); versión castellana: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,* Losada, Buenos Aires 1960) y, más cercano a nosotros J. BERNHART en sus reflexiones *Sinn der Geschichte* («Sentido de la historia»; 1931). En la concepción cristiana —que está siempre en oposición a cualquier negación de sentido nihilista y al propio tiempo contra toda afirmación de sentido idealista—, la respuesta a la pregunta formulada ha de tener en cuenta siempre la existencia de unos ordenamientos lógicos en la creación de Dios y en la historia de la salvación, junto con el acto libre de la criatura que recibe y pone sentido. En este mundo el hombre es siempre el interrogador al tiempo que interrogado. Una pura respuesta intelectual comporta el peligro de la ideología, en tanto que una simple respuesta pragmática se ve ya en la necesidad de perder o ignorar los valores explicativos del mundo extrapersonal y supraindividual. Tampoco el recurso al misterio de Cristo (el dogma cristológico), que necesariamente está ligado al dogma escatológico (cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia,* Guadarrama, Madrid 1959), puede eliminar esa tensión, como probarán las consideraciones siguientes.

3) El carácter básico de las leyes históricas ¿es causal o final? Cuando se habla del sentido de la historia, la cuestión de la postura básica causal o finalista desempeña siempre un papel importante en la consideración preliminar. Respecto de la respuesta cristológica al problema del sentido, hay que referirse a los dos planos que resultan insuficientes justo en una consideración uni-

lateral del sólo aspecto etiológico o teleológico. H.J. BADEN *(Der Sinn der Geschichte,* Hamburgo 1948) en la consideración de la historia, y debido a su interpretación cristológica, parte de la afirmación de que el nacimiento de la historia del hombre arranca de la culpa originaria del paraíso (angostamiento hamartiológico), y de que Cristo, el hombre sin pecado y redentor de la humanidad pecadora, representa la culminación de la historia (cf. también K. Barth y K. Löwith). ¿No se convierten aquí Cristo y lo cristiano en una ideología suprahistórica? Si en la contrapuesta concepción teleológica de TEILHARD DE CHARDIN, y partiendo de la idea evolucionista, se hace a Cristo el punto Omega de la evolución cósmica, la historicidad del hombre no deja de aparecer menos mermada (cf. *El fenómeno humano).* Si Baden ve el final de la historia únicamente en «el juicio» (no en un nuevo cielo y una tierra nueva), y si Teilhard, sin una valoración adecuada del pecado y del juicio, y con una angostura apocalíptica, declara en cierto modo anticipado el fin en Cristo, como punto Omega, ambos recortan esencialmente la exposición bíblica de la historia de la humanidad y de su sentido. En cualquiera de ambas posturas se rompe la conexión necesaria entre fe y ciencia. El peligro de semejante ruptura lo vio ya san AGUSTÍN al desarrollar su complicadísima idea de la *Civitas Dei,* como una teología de la historia (cf. J. RATZINGER, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins,* en «Augustinus Magister» 2 [París 1954] 965-979; y E. STAKEMEIER, *Civitas Dei,* Paderborn 1955; véase, en cambio, la doctrina de los dos reinos de Lutero: CHR. KINDER, en *Lutherum* 14, Berlín 1954).

4) Diferentes respuestas a la cuestión del *sentido de la historia.* J. Bernhart se refiere en su escrito *Sinn der Geschichte* (1931) al hecho de que fueron los griegos los primeros que intentaron dar una respuesta a la cuestión del sentido buscándolo en el propio ser del mundo, ya que comprobaron y reflexionaron sobre las tensiones entre ser y devenir (Parménides, Heraclito), entre realidad copiada e idea ejemplar (Platón), entre materia y forma (Aristóteles), entre lo uno y lo múltiple (Plotino), lo indefinido y lo limitado (Heraclito), lo desordenado y el logos como ordenamiento universal (Anaxágoras) entre necesidad y li-

bertad, entre libertad de la razón y necesidad de la fuerza o del destino (Aristóteles: filosofía del Estado; estoicos). Los persas (Zoroastro) intentaron salvar el sentido de la realidad de una manera más ética, en la lucha entre el principio bueno y el malo con la victoria final del primero.

Israel con su revelación divina aporta un elemento totalmente nuevo a la cuestión del sentido de la historia: elección y gracia, ley y obediencia, pecado y reconciliación ante el Creador del mundo y Señor de la historia, así como la meta y final del comportamiento humano, determinan desde entonces la interpretación humana de la historia. En el mensaje de Cristo esas ideas encontraron su síntesis con la predicación del reino de Dios, y en la proclama paulina y del cristianismo primitivo de la muerte y resurrección de Cristo, esa idea del reino de Dios se desarrolló a través de la tensa unidad antropológica de pecado y redención, creación y re-creación, de tiempo y eternidad. Todo ello tras la acogida de algunos conceptos griegos. El misterio de la visión antignóstica de Juan sobre la lucha que libran en este mundo la luz y las tinieblas, la vida y la muerte, lo expuso san Agustín mediante la idea de los dos reinos o ciudades *(civitates),* surgida del problema de la teodicea y con la mentalidad romana y eclesiológica. Ésta, a su vez, partiendo de una visión intramundana, propia del pensamiento germánico medieval, desembocó en la teoría de las dos espadas o poderes (el emperador y el papa), interpretación errónea que pretendía eliminar toda tensión. Siempre, no obstante, se trataba del reino de Dios que debía crecer en este mundo sólo mediante la lucha (cruzadas) o los padecimientos (mística de la cruz). Así lo expuso finalmente en el siglo XIV la mística, todavía neoplatónica, de un maestro Eckhart o la mística cristocéntrica, influida por el franciscanismo, de un Tauler, y la mística pneumática de un Enrique de Suso. En el renacimiento todo eso aparecerá bajo una forma secularizada: la cuestión del sentido del mundo y de su historia tiene su punto de arranque y de llegada en el hombre como individuo. El honor, el poder, el éxito y los placeres de la vida (cf. Pico della Mirandola, N. Maquiavelo) se presentan ahora como los auténticos factores que dan sentido a la historia. Con el humanismo y la ilus-

tración se desarrollaron distintas formas de la idea de la humanidad (cf. G. Vico, I. Kant, J.G. Herder): la meta explicativa de la historia universal se vio en la humanización del hombre (cf. J.W. GOETHE: la felicidad suprema de los hijos de la tierra no es otra que la personalidad [*Westöstlicher Diwan*]). J.J. Rousseau proclamó la idea de la bondad absoluta del hombre, estorbada una y otra vez en su desarrollo sólo por la sociedad y la fuerza, así como por las consiguientes relaciones económicas. Esa idea le convirtió en el padre del gobierno violento de la Revolución francesa.

La idea de la humanidad alcanzó importancia renovada a partir de la filosofía crítica de I. Kant (cf. su «imperativo categórico») y en el idealismo, donde se vio el sentido de la historia universal en el despliegue del propio yo libre (J.G. Fichte), del Espíritu absoluto (G.W.F. Hegel) o del orden cósmico (el Schelling de los últimos años) dentro del espíritu del hombre). El ataque materialista contra ese idealismo proclamó los bienes materiales (K. Marx), el poder político (G.W.F. Hegel, M. Bakunin) o las fuerzas vitales biológicas del mundo (W. Ostwald, E. Haeckel), como los factores que configuraban al hombre y que por lo mismo, daban sentido a la historia.

También las Iglesias cristianas, sobre todo desde el romanticismo y el pietismo, habían explicado el «reino espiritual de Dios» — instalado de forma un tanto unilateral en el alma individual humana — como la meta que daba sentido a la evolución del hombre. Sólo la brusca transformación espiritual, operada después de la gran guerra (con los movimientos juvenil, bíblico, litúrgico, etc.), y que después se dejaría sentir en el concilio Vaticano II, especialmente con su último decreto sobre la Iglesia en el mundo de hoy *(Gaudium et spes)*, ha vuelto a esclarecer la mirada para descubrir los numerosos planos que presenta la cuestión del sentido. Ese problema debe afrontarlo el hombre desde la plena comprensión cristiana: el amor a Dios y al prójimo, el servicio divino y el compromiso mundano, la propia realización en el desarrollo del mundo, el vivir y el actuar como respuesta a la naturaleza en cuanto criatura y re-creación humana en la obra cultural del hombre, como vasta responsabilidad frente

a sí mismo, su mundo y la familia humana delante de Dios, creador del mundo y juez escatológico, son otras tantas realidades que deben contemplarse conjuntamente en una respuesta a la cuestión del sentido. El misterio de Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, su ser y su obrar, su enseñanza y su vida, siguen siendo la base insustituible para interpretar el verdadero sentido de la historia.

5) Desde ahí hay que plantearse también y solucionar la cuestión del *centro de la historia.* KARL JASPERS *(Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* Munich 1949; versión castellana: *Origen y meta de la historia,* R.ª de Occidente, Madrid 1968), partiendo de su concepción de la fe filosófica *(Der philosophische Glaube,* Munich 1948; versión castellana: *La fe filosófica,* Losada, Buenos Aires 1953), ha visto como centro de los seis mil años de la historia humana que conocemos, la que él denomina «la época eje» *(Achsenzeit),* y que hay que situar entre el 800 y el 200 a.C. (con su centro hacia el año 500). Escribe sobre el particular: «Por primera vez hubo filósofos. Hombres que se arriesgaron a ponerse ante sí mismos. Solitarios y pensadores ambulantes en China (Confucio, Laotsé, etc.), ascetas en la India (Buda, cf. Zoroastro en el Irán), filósofos en Grecia (Homero, los presocráticos, Platón, Aristóteles), profetas en Israel (los cuatro profetas mayores), coinciden al tiempo que se diferencian entre sí por fe, comportamiento y comprensión interna. El hombre... descubrió en sí el origen, desde el que se alza sobre sí mismo y sobre el mundo... En la "época eje" aconteció la manifestación de lo que más tarde se llamaría razón y personalidad» («Fischerbücherei» 91, Francfort del Meno 1955, p. 19,16s). Una consideración de la historia, inmanente al mundo, como la que tiene su origen en la visión científica y técnica de la era moderna, no podrá cerrarse a esas reflexiones. Pero quien, incluso en nuestra época, sigue siendo sensible al «hombre como problema», al misterio del hombre, continuará viendo en la consideración cristiana del mundo — para la que sólo Cristo es el medio, *medium tenens in omnibus* (cf. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron)* — la respuesta más profunda y, hasta ahora, no superada a la cuestión del centro de la historia del mundo, no sólo de cara a la

fe sino también de cara al pensamiento del espíritu humano, iluminado por esa fe. Hasta qué punto se trata aquí de una cuestión teológica puede verse en el hecho de que el cómputo formal del tiempo a partir del nacimiento de Cristo sólo se impuso en el siglo VI (por obra de DIONISIO EL EXIGUO, *De paschate,* quien lo introdujo en Roma el año 525), debido a la Iglesia, y al principio sólo en Occidente. Sin embargo, el hecho de que ese cómputo cronológico «desde el nacimiento de Cristo» pudiera imponerse en este mundo puede constituir una prueba palmaria de que está en juego un suceso determinante como ningún otro para la historia de la humanidad, que pudo sustituir y superar no sólo el *ab urbe condita,* sino también el esquema habitual de los cronicones cristianos (al menos desde Eusebio de Cesarea, † 339) de los «seis períodos de la historia universal», aludiendo a la obra de la creación en seis días.

La revelación del NT expresa la idea de «Cristo, centro de la historia del mundo», principalmente con el lenguaje de la última apocalíptica judía y de la gnosis. Así, Pablo escribe a los Gálatas (4,4s): «Pero cuando vino la plenitud de los tiempos (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que rescatara a los que están bajo la ley, y a fin de que recibiéramos la adopción filial». En la carta a los Efesios (1,10), escrita durante su cautividad romana, ve el cumplimiento del designio eterno de Dios en su realización «en la economía de la plenitud de los tiempos (οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν), recapitular (ἀνακεφαλαιώσασθαι) todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra...», mientras que, en la carta paralela a los Colosenses, Pablo ensancha el himno de la redención de Ef 1 hasta el misterio mismo de la creación, cuando escribe: «Porque en él (en Cristo) fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra... todas las cosas fueron creadas por medio de él y con miras a él; y él es ante todo, y todas las cosas tienen en él su consistencia. Y él es la cabeza (κεφαλή) del cuerpo, de la Iglesia; él, que es el principio, (ἀρχή), el primogénito (πρωτότοκος) de entre los muertos, para que así él tenga primacía (πρωτεύειν) en todo: pues en él tuvo a bien residir toda la plenitud (πλήρωμα),

y por él reconciliar todas las cosas consigo (δι'αὐτοῦ - εἰς αὐτόν), pacificando... ya las cosas de sobre la tierra, ya las que están en los cielos» (Col 1,16-20); en él «que lo llena todo en todo» (Ef 1,23: τὰ πάντα ἐν πᾶσιν).

En Marcos el propio Jesús inicia su predicación del reino de Dios con las palabras de la apocalíptica judía: «Se ha cumplido el tiempo» (el tiempo de la decisión; Mc 1,15; cf. 1Pe 1,11; Ap 1,3). Lo que Cristo, centro de la historia, significa para la comprensión cristiana de la historia, se entiende muy particularmente a través de ese concepto apocalíptico del tiempo, del καιρός.

6) Para el cristiano la «historicidad humana o historicidad del hombre» no significa, en primer término, «estar en un orden necesario hacia delante y hacia atrás», ni tampoco un mero estar en el empeño por comprender el sentido de la historia o incluso por imponérselo; significa más bien un «estar, obrar y vivir en el eón de Cristo», en el tiempo del cumplimiento que Cristo ha traído, en el *eskhaton*, en el tiempo último, que es el tiempo de la decisión frente a la gracia y el juicio. La «existencia escatológica del cristiano en el *kairos* del tiempo último» determina la auténtica historicidad del hombre según la comprensión cristiana. Hay que consignar, sin embargo, que la comprensión de esa «existencia escatológica cristiana» sólo se ha puesto de relieve con toda su problemática y sentido profundo en la época contemporánea. Los primeros siglos de la Iglesia hasta la época de las persecuciones vivieron más bien la interpretación apocalíptica del *eskhaton* según el judaísmo tardío, en cierta espera inminente del juicio universal que realizaría Cristo. Con el logro de la libertad política, por obra de Constantino el Grande, la Iglesia y su teología se instalaron de tal modo en este mundo que el *eskhaton* iba quedando cada vez más lejos y sólo continuó apareciendo en la doctrina llamada de los «novísimos» — entendida a su vez de una forma intramundana más que histórico-salvífica —, frente a la cual las auténticas salidas escatológicas hacia el año 1000 y hasta el siglo XII (cf. Joaquín de Fiore y luego «los espirituales» franciscanos) sólo pudieron desplegarse como extremismos heréticos (cf. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt ²1961; W.L. WAKEFIELD - A.P. EVANS,

Haeresies of the High Middle Ages, Nueva York - Londres 1969; R. KNOX, *Christliches Schwärmertum,* Colonia 1957). El «último tiempo», dentro de una consideración intracósmica e intramundana del tiempo, se vio como una realidad cada vez más lejana, que para el individuo sólo cobraba importancia con la muerte. Así durante los siglos XIV-XVI aparecieron numerosas obras sobre el «arte de bien morir» (cf. R. RUDOLF, *Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens,* Colonia 1957), o de una forma exaltada se declaró «el último tiempo como la era ya presente del Espíritu Santo, o bien — siguiendo la línea apocalíptica del judaísmo tardío — se aguardaba como inminente, según hicieron diversas sectas adventistas del tiempo de la reforma.

Tres principios deben iluminar el sentido cristiano de la existencia escatológica:

a) El lenguaje de la Escritura introduce el tiempo escatológico como *kairos,* como tiempo de la gracia, de la decisión y del juicio. Éste es el gran reproche que Cristo hace a la ciudad de Jerusalén y después a la masa del pueblo judío al final de su ministerio público: el de no haber conocido el tiempo de su visita (τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σοῦ, Lc 19,44). Ya Pítaco de Lesbos, uno de los siete sabios de Grecia, había formulado esta exigencia: «Conoce tu oportunidad» (καιρὸν γνῶθι: Diels II[4], 216,10). Pero ese *kairos* no es sólo el instante decisivo para una actuación dichosa (FILÓN, *De opificio mundi* 59); ni es tampoco meramente un destino feliz, pero casual, que determina la vida del hombre (EPICTETO: una llamada del destino: *Diss.* III,10,8; IV,4,12.30.45). El *kairos* es un tiempo de Dios para el hombre (cf. Ecl 3,2-8.10-14; Eclo 51,30). Por eso, Dios concede el *kairos* a cada uno, de acuerdo con su gracia y misión, y cada uno debe decidirse por sí mismo y en su puesto delante de Dios (cf. Rom 12,3-21) «según la medida de fe que Dios ha repartido a cada uno». El propio Cristo aguardó en cada instante de su vida «la hora» (ὥρα) que el Padre le había señalado (cf. Jn 7,6.8; 5,25; 17,1; Mc 13,32). Los grandes acontecimientos de la vida de Jesús (Tit 1,3: su manifestación por la palabra; 1Tim 2,6: su muerte en cruz como testimonio; ibid. 6,15: su aparición para juzgar) se designan como *kairos de Dios* (1Pe 1,5; 5,6), *kairos* que en tal medi-

da depende de la decisión libre del Padre que hasta «el Hijo del hombre» lo ignora (Mc 13,32). La libertad de Dios y la libertad del hombre, como imagen divina, se encuentran en ese *kairos*, que constituye, a su vez, el misterio del encuentro entre Dios y el hombre en un hoy siempre nuevo (cf. Heb 4,7.16; cf. ThW III [1938] 456-465: καιρός etc. [DELLING]. Mas nosotros hemos experimentado el tiempo de Dios como amor divino «en Cristo», «cuando Jesús en su camino y obrar ha vivido el tiempo de Dios, lo ha hecho existente en el tiempo del mundo y lo ha dado a experimentar» (H. SCHLIER, *Das Ende der Zeit*, Friburgo de Brisgovia 1971, 67-84.72s).

b) Así se puede entender este nuestro tiempo escatológico, ese nuestro *kairos*, como un acto singular de Dios, que no obstante ser un acto divino supratemporal, participa de nuestra temporalidad e historicidad «en Jesucristo». H. Schlier formula así esta verdad: «La fe sabe que el Dios eterno y omnipotente se ha decidido de un modo definitivo a favor del mundo, creación suya, en Jesucristo, y que en él y en su historia todo está resuelto concretamente de una vez por todas (ibid. 300)... La flecha de la decisión se clava en el corazón de cada uno cuando da en el blanco (302)... Yace (la decisión) históricamente en medio de la historia (en el Evangelio, que vive en la tradición y en la Escritura, en las fórmulas de fe y en el dogma de la Iglesia, en los sacramentos y en la estructura jerárquica de la Iglesia); y sin embargo, no debe diluirse en la historia, sino que le ha sido dado resueltamente en esa forma histórica (303)... La decisión de Dios demuestra su eficacia resolutiva al operar una decisión (307: claramente en los sacramentos, la fe, la esperanza y el amor del cristiano)... Pero la corporalidad de esa eficacia de su decisión comporta para hacerse presente el que arrastre un mundo a su servicio..., de tal forma que también la transitoriedad de lo mundano debe servir al designio de Dios en Jesucristo y a su encuentro con el mundo» (314; cf. H. SCHLIER, *Das Ende der Zeit*, Friburgo de Brisgovia 1971, 297-320). «El tiempo de Dios en Jesucristo, dentro del tiempo mundano, que se opone a su fin ya iniciado, sólo se hace experiencia presente en la fe, esperanza y amor, cuando esas realidades están informadas por la firmeza, la

vigilancia y la sobriedad (cf. 1Cor 16,13; Ef 6,10ss; Mc 13,27; 2Pe)» (ibid. 81). La decisión resolutiva de Dios a favor nuestro reclama nuestra decisión siempre renovada a favor de él, que es amor.

c) Esto significa, a su vez, que la existencia escatológica del cristiano reclama la comprensión y superación de todas las grandes tensiones que el hombre terreno experimenta como contrariedades en tanto no vive «en Cristo». Cabe decir, por consiguiente, de esta interpretación cristiana de lo escatológico, que «habla de la proximidad y lejanía de Dios, del presente y del retraso de su futuro — un futuro que es tanto promesa consoladora como provocación al obrar —, que rompe las estructuras de la historia, aunque se proyecta de antemano en la historia, que afecta al individuo y a la salvación de todos, que sabe del hundimiento de todas las cosas en la nada y de la *nova creatio* que nada excluye (G. GRESHAKE, HerKorr 27 [1973] 633), y que supera la *diastasis* entre meta y final (J. Daniélou).

La existencia escatológica es el modo cristiano de la historicidad humana. Lo cual significa ante todo que el «ya» de la decisión resolutiva de Dios en favor nuestro se contempla juntamente con el «todavía no» de la decisión humana en la historia; quiere decir asimismo que nuestra decisión terrena a favor de Dios «acontece en el Espíritu Santo», por el cual y en el cual se hace presente y actuante la decisión de Dios por nosotros dentro de la Iglesia y, por consiguiente, en cada uno de nosotros como miembros del cuerpo de Cristo. Ni el ser místico en Cristo (H.U. von Balthasar), ni la orientación transcendental de la existencia humana (K. Rahner), ni la mediación cristológica de la dialéctica esencial entre Dios y el hombre (K. Barth), ni la irrupción del futuro de Dios en el presente de la decisión existencial mediante la audición de la palabra divina (R. Bultmann), nada de ello puede despojar al futuro cristiano de su carácter de futuro. Mas tampoco el futuro de Dios para el hombre puede ser despojado por prolepsis de su carácter de tiempo para nosotros en un pensar terrestre (cf. al contrario, la canción de la viña en Is 5,1-7), ni a través de una concepción hegeliana, para la que el propio Dios sólo toma conciencia de sí mismo en el hombre (cf. la cris-

tología de W. Pannenberg, y el Dios paciente de J. Moltmann), ni a través de una concepción cristiana biológico-evolucionista, en la que el mundo alcanza necesariamente su meta en Dios, como piensa Teilhard de Chardin. A la existencia escatológica cristiana no sólo pertenece la decisión ética del presente — que de algún modo está al alcance del hombre como una cooperación libre con la gracia de Dios —, sino también la inseguridad y el riesgo de la decisión cristiana, a que nos hemos referido en el parágrafo anterior (P. Wust; cf. sobre este punto J. GARDONNEL, *Gott in Zukunft,* Munich ²1969: con una valoración marxista del futuro y del mundo, véase pág. 360). Incluso forma parte de la misma el obrar pasivo del místico en la oración de quietud, contemplación, éxtasis y unión, que precisamente con su estar delante del Dios de la tiniebla y de la inefabilidad (Tauler, Suso, Ruysbroek), con su renovada exposición a la sequedad espiritual y a la «noche oscura» (san Juan de la Cruz), no hace sino confirmar una vez más la validez de la existencia cristiana expuesta en este mundo (cf. A. MAGER, *Mystik als seelische Wirklichkeit,* Graz 1946).

Sólo así se asegura la auténtica esperanza cristiana, como el paciente estar siempre abierto a Dios, para el hombre siempre demandante y demandado; con ello se garantizan asimismo todas las posturas escatológicas, de las que vuelve a hablarse una y otra vez en la carta primera de Pedro y en la carta a los Hebreos: paciencia y amor, sobriedad y vigilancia, oración confiada y sacrificio audaz para alabanza de Dios; con ello se mantiene el sentido primero de la creación y, en consecuencia, también el de la existencia del cristiano como extranjero, huésped y peregrino en este mundo (cf. 1Pe 1,1; 2,11; Heb 11,13s; Flp 3,20; véase también O. CULLMANN, *Heil als Geschichte,* Tubinga 1965).

§ 34. *El hombre como ser social: el individuo y las sociedades humanas. Antropología social*

MS II (1967) 751-786: *Der Mensch und die Gemeinschaften* (G. HOLZHERR); SacrM II (²1976) 824-827: *Comunidad* (E. SIMONS); StL 3 (1959) 817-847: *Gesellschaft* (G. GRUNDLACH y otros); *Wissen im Überblick* 6: *Die moderne Gesellschaft,* Friburgo de Brisgovia (Herder-V.) 1972; *Era-*

nos-Jahrbücher, Zurich, desde 1933; constitución apostólica *Gaudium et spes* I, c. 2 (art. 23-32) y el comentario a la misma en la obra de G. BARAÚNA, *La Iglesia en el mundo de hoy,* Studium, Madrid 1967; también el comentario de la ACADEMIA ALFONSINA, *Studia Moralia* IV, Roma 1966; Y. CONGAR y M. PEUCHMAURD, *La Iglesia en el mundo de hoy,* Taurus, Madrid 1970; *Kommentar der sozial-wissenschaftlichen Zentralstelle,* Munich-Gladbach-Colonia 1968; *Aufbau und Entfaltung der gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.,* 3 vol., dir. por A.F. UTZ y J.F. GRONER, Friburgo de Suiza 1954; P. GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* 3 vols., Acción católica, Madrid: I y II, 1962; III (concilio Vaticano II) 1967; JUAN XXIII, *Mater et Magistra,* encíclica social de 15-4-1961 «Pequeña biblioteca Herder» 36; id., *Pacem in terris,* encíclica sobre la paz, de 11-4-1963 «Pequeña biblioteca Herder» 64; H. SCHNATZ (dir.), *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft* («Texte zur Forschung» 12), Darmstadt 1973; *Doctrina pontificia:* II *Documentos políticos* (ed. prep. por J.L. GUTIÉRREZ GARCÍA), BAC, Madrid 1953; III *Documentos sociales* (F. RODRÍGUEZ), BAC, Madrid [7]2]1964; PABLO VI, *Populorum progressio,* encíclica sobre el desarrollo 26-3-1967 «Pequeña biblioteca Herder» 84; D. VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft,* Ratisbona [2]1955; J. MESSNER, *Sociología moderna y derecho natural,* Barcelona 1964 («Pequeña biblioteca Herder» 38); id., *Ética social, política y económica, a la luz del derecho natural,* Rialp, Madrid 1967; A.F. UTZ, *Ética social,* 2 vols., Herder, Barcelona 1965; J. HÖFFNER, *Doctrina social cristiana,* Rialp 1964; C. VAN GESTEL, *Doctrina social de la Iglesia,* Herder, [5]1964; N. MONZEL, *Doctrina social,* 2 vols., Herder, Barcelona 1969 y 1972; A. GEHLEN, *Sozialanthropologie,* Hamburgo 1963 (sobre la misma véase C. HAGEMANN-WHITE, *Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie A. Gehlens,* Stuttgart 1973); E. CORETH, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica,* con presentación y bibliografía de A. Ortiz-Osés, Herder, Barcelona 1976; W. PANNENBERG, *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica,* Herder 1976; K. MANNHEIN, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus,* Darmstadt 1958; R.F. BEHRENDT, *Der Mensch im Lichte der Soziologie* (UB 60), Stuttgart 1962; H. WEBER, *Einfürung in die Soziologie,* Munich 1955; J.H. FICHTER, *Sociología,* Herder, Barcelona [10]1975; J. MATTHES, *Einführung in das Studium der Soziologie,* Hamburgo 1973; E.M. WALLNER, *Sociología. Conceptos y problemas fundamentales,* Herder, Barcelona 1975; J. WÖSSNER, *Sociología. Introducción y fundamentación,* Herder, Barcelona 1976; H. SCHOECK, *Historia de la Sociología,* Herder, Barcelona 1976; *Sozialpsychologie (Handbuch der Psychol.* VII), dir. por F. GRAUMANN, L. KRUSE. B. KRONER, vol. I, Gotinga 1969; vol. II, ibid. 1972; J.-Y. CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx,* Taurus, Madrid [4]1964; id., *Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens,* Olten-Friburgo de Brisgovia 1964; G.A. WETTER y L. LEONHARD, *La ideología soviética,* Her-

der, Barcelona ²1973; «Dokumente der Paulus Gesellschaft»: XIII *Christentum und Marxismus heute,* Munich 1966; XIX *Schöpfertum und Freiheit,* ibid. 1968; H. ROLFES, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken,* Düsseldorf 1971; W. POST, *La crítica de la religión en Karl Marx,* Herder, Barcelona 1972; A. BARRENA, *Marxismo fundamental y religión,* Estudios políticos, Madrid 1975; A. ARÓSTEGUI, *El marxismo y las tendencias marxistas,* Marsiega, Madrid 1975.

Las cuestiones acerca del hombre como ser social experimentaron después de la primera guerra mundial un desarrollo, una matización y ahondamiento extraordinarios, y hoy no sólo se tratan en una *antropología social* de carácter genérico, sino desde los distintos ángulos de una *psicología social,* de la *sociología* en general y de la *filosofía y teología sociales.* Aquí, una vez más, sólo podemos tratar de exponer aquellas cuestiones fundamentales y aquellas líneas básicas de las respuestas que tienen una particular importancia para el juicio teológico. Partiendo del esquema estructural del hombre, que hemos desarrollado en el § 23, empezaremos por presentar aquellas teorías que, por su parcialidad, no pueden hacer justicia a la interpretación cristiana del hombre, de la sociedad y del mundo. Algunas observaciones históricas sobre tales teorías pueden facilitar la comprensión (1). Una segunda reflexión deberá mostrar el estado actual de toda la problemática en la visión cristiana (2), que será preciso analizar con un estudio ulterior de los fundamentos teológicos (3). En una parte final (4) presentaremos algunas afirmaciones sobre las formas sociales humanas más importantes.

El hombre como persona espiritual y corpórea, destinado por naturaleza a la sociedad, tal como se encuentra en medio de su mundo, formado simultáneamente por un mundo de bienes materiales (economía), de valores e ideas (cultura) y un mundo de personas semejantes y de poderes (sociedad y política), ese hombre es el sujeto de la *antropología social.* Pero lo importante en todas esas relaciones del hombre individuo consigo mismo, con su prójimo, las sociedades y el mundo material y espiritual de los bienes y valores, es que han de contemplarse en su conjunto para poder entender las formas de sociedad históricas y concretas que alcanzan una autonomía propia frente a los componentes

materiales y espirituales de tales formaciones. El hombre no es sólo creador, es también criatura de su propia forma de sociedad y comunidad. Una recta *comprensión filosófica* de la antropología social exige, por lo mismo, conocimiento e inteligencia de los fundamentos naturales, de la libre realización de los procesos constitutivos de tales sociedades, así como de la forma comunitaria supraindividual resultante. Una *consideración teológica* de tales cuestiones puede reflexionar además sobre la doctrina de la creación (humanidad y familia humana), la doctrina de la redención (la cuestión soteriológica en el fin de las comunidades), en la doctrina de la Iglesia (familia de pueblos) e incluso hasta sobre el misterio íntimo de la vida trinitaria. De esto último hemos hablado ya en la sección tercera.

1. Como introducción a estas cuestiones podría servir una exposición de las *ideologías* con que hoy nos encontramos precisamente en este sector, tanto desde el puntno de vista teórico como práctico. No se trata, sin embargo, de airear simplemente las deficiencias de tales ideologías, sino más bien de mostrar lo que hay en ellas de positivo, porque así quedarán patentes los fallos que tuvo en el pasado nuestra concepción y nuestra práctica cristianas, fallos en los que pudieron caer precisamente esas ideologías. Se trata, sobre todo, de tres sistemas: el materialismo histórico y dialéctico, el evolucionismo biológico-positivista, y el personalismo liberal-existencialista.

a) El *materialismo histórico y dialéctico.* El sistema social más poderoso de nuestros días es el materialismo histórico y dialéctico *(Diamat* e *Histomat),* que marca las sociedades de todos los Estados comunistas, que casi abarcan un tercio de la población actual. En Rusia se registra el fenómeno desde 1917/23; en China, desde 1940; en los Estados de Europa oriental bajo la influencia rusa y los Estados del extremo oriente bajo la influencia china, desde 1945. En esos países las fuerzas materiales de productividad y las relaciones materiales de producción, es decir, una teoría materialista de la economía y de la historia, constituyen el fundamento y las ideas básicas de su teoría y práctica sociales. Tres ideas filosóficas unilaterales han apadrinado la evolución de

esos sistemas: la dialéctica mecanicista, tal como la desarrolló G.W. Hegel (1770-1831) en su ontología idealista; el positivismo antimetafísico de A. Comte (1798-1857) con su teoría de los tres estadios (religión, metafísica, ciencia crítica), a una con el materialismo de un L. Feuerbach (1804-1872); y la aplicación de tales ideas a la economía y política del hombre por obra de K. Marx (Tréveris 1818 - Londres 1883), cuyo propósito primordial no fue ya entender las relaciones mundanas sino cambiarlas. Después que en 1845, con su escrito *La ideología alemana* se separó de las doctrinas idealistas hegelianas, y por ende de una postura fundamental humanística, desarrolló en contra de la *Filosofía de la miseria* de P.J. Proudhon (1809-1865) en su obra *La miseria de la filosofía* (1847) la primera exposición sistemática de su doctrina y en 1848, conjuntamente con F. ENGELS (Barmen 1820 - Londres 1895), el *Manifiesto comunista.* En 1867 apareció la primera parte de su obra crítica de la sociedad *Das Kapital.* En 1875, y con su obra *Zur Kritik des Gothaer Programms* se separó abiertamente de la socialdemocracia alemana que, siguiendo las consignas de F. Lasalle (Breslau 1825 - Ginebra 1864), había desarrollado un socialismo nacional. F. Engels publicó las obras de Marx (incluida la continuación de *El Capital)* después de la muerte de éste, y en 1882 presentó *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (= Evolución del socialismo desde la utopía hasta la ciencia).

El curso de la vida de Marx lo ha dividido J.Y. Calvez en las etapas siguientes: 1818-1836, nivel familiar, liberación de las creencias religiosas; 1836-1843, Marx se libera también de la filosofía; 1843-1845, se libera del respeto al Estado y a la preeminencia de la política; 1845-1848, la teoría se vincula a la práctica; 1848-1870, se pone al lado del movimiento obrero y de su función liberadora; 1871-1883, fin de la Internacional y anticipación del comunismo del futuro.

Las etapas hay que definirlas como enajenación religiosa, filosófica, política, social y económica (CALVEZ, *Karl Marx...* p. 91-290). Su doctrina se desarrolló desde los fallos sociales de la era industrial que alumbraba en el siglo XIX. Se opuso al predominio de la emancipada «propiedad privada», tal como se manifestó «en

la sociedad esclavista, en la sociedad feudal y en la sociedad capitalista» (cf. *El capital),* con la doctrina de la «propiedad común» del socialismo, por el que se puede recuperar la libertad del inviduo en la sociedad y en la economía. Para superar «la acumulación del capital mediante la concentración de la economía», base del empobrecimiento de las masas, convocó «los proletarios de todos los países» a la «revolución», que habría de restablecer el orden originario de la humanidad, caracterizado por la «propiedad común». El comunismo como fase final del socialismo empezó por encontrar su configuración más vigorosa en Rusia, donde M. Bakunin (1814-1876) —que se había separado de Marx en 1872—, tras eliminar el Estado, la religión y el matrimonio, quiso montar una sociedad de «comunas agrarias» y de «comunidades obreras». Estas ideas las llevó a la práctica en el terreno nacional ruso V.Il. Uljanov (Lenin, 1870-1924), después de haber derribado el zarismo en 1917, haber firmado la paz con Alemania al año siguiente y haber fundado la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en 1922, que representa un comunismo estatal ligeramente moderado, en el cual el partido es el único representante del Estado.

De forma totalmente distinta había entendido el comunismo L. Trotzki (1879-1940), viendo en él una «revolución mundial permanente» que debe conducir a un «comunismo internacional en el mundo». Expulsado de Rusia en 1929, fue asesinado en 1940 en México, donde había fundado la IV Internacional. De este modo el marxismo había creado en Rusia, mediante la tecnificación de la economía, un tinglado de Estado y sociedad absolutistas, mientras que en otros Estados de la Europa oriental y occidental revistió formas más humanizadas (Yugoslavia), en tanto que en los países latinoamericanos, sobre todo después de la segunda guerra mundial, y a todo lo ancho del tercer mundo, el marxismo ha adquirido una nueva nota revolucionaria (Cuba).

Una variante de estas doctrinas la desarrolló el dirigente popular chino Mao Tse-tung (1893-1976), especialmente con la introducción de sus teorías (debidas tal vez a Chen-Po-Ta) de la importancia histórica de las contradicciones o protestas y de la revolución permanente para el desarrollo de la sociedad humana.

Ahí tiene un papel decisivo la reforma ideológica (enseñanzas de la cartilla de Mao). En 1947-49 conquistó China, y desde 1954 fue el presidente del nuevo imperio del centro (cf. *Staatslexikon* 10 [1970] 629-648: *Maoismus-Marxismus.*

Lo determinante en estos sistemas sigue siéndolo el materialismo, que no puede hacer justicia al hombre como persona, según se le debe ver dentro de la tradición doctrinal cristiana; al hombre sólo se le puede entender como simple «función en una interpretación materialista de la sociedad y de la historia». Sin embargo, no se puede pasar por alto que estas nuevas ideas sociales han aportado un carácter concreto al estudio del tema, que reviste una cierta importancia frente a la orientación más bien idealista de épocas anteriores (cf. *Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie,* dir. por G. KLAUS y M. BUHR, Hamburgo 1972 (RoTB 6156ss), II, 415-433: *Geschichtsphilosopie und Gesellschaft).*

b) El *evolucionismo biológico positivista:* al igual que las teorías comunistas, también estas tentativas arrancan de unos fallos reales de la sociedad, tal como se dieron principalmente en Inglaterra desde el comienzo de la industrialización, e intentan captar e interpretar esas manifestaciones dentro de una concepción más idealista que dialéctica. Si los alemanes Karl Marx y F. Engels en la propia Inglaterra llegaron a sus teorías del sistema capitalista como causa de todas las deficiencias que la revolución debía remediar, ese mismo estado de cosas indujo al inglés H. SPENCER (Derby 1820 - Brighton 1903) a formular una teoría casi opuesta por completo. En sus *Principles of Sociology* (elaborados durante 1877-1896) convierte la idea evolucionista, desarrollada con notable parcialidad, en la idea básica de su consideración filosófica de la sociedad y de la cultura humanas. En el encuentro dialéctico entre integración y diferenciación entre evolución y disolución, se desarrolla, según él, el mundo desde el átomo primordial a la biosfera, la noosfera y la organización superior de la sociedad humana, que, mediante una concentración de la noosfera, puede evolucionar hasta convertirse en una persona universal, sin Dios, en un mundo entendido de forma materialista.

El propósito de Spencer es explicar «los fenómenos de la vida, del espíritu y de la sociedad a través del hecho de la materia, del movimiento y de la fuerza». Por evolución entiende «la transformación de lo homogéneo en heterogéneo, de lo indefinido en algo preciso, de lo simple en diferenciado». Fundamentalmente introdujo así la concepción biológica en la filosofía, la ética y la sociología. Lo que Spencer desarrolló impulsado por las ideas de S.T. Coleridge (1772-1834), y bajo la influencia de F.W. von Schelling, poniendo cada vez más en el centro al individuo y su sentido utilitarista, al tiempo que tomaba posiciones contra el socialismo, lo continuó a su vez P. TEILHARD DE CHARDIN en su antropología *(El fenómeno humano* 1963), influido por la doctrina de H. Bergson (1859-1941) sobre la *Évolution créatrice,* aunque siempre sobre el fundamento de una imagen del mundo cristiana y escolástica. Para Teilhard toda la evolución de la humanidad debe desembocar en el punto Omega (= Cristo). Vinculadas, sobre todo desde 1848, con el principio democrático para la sociedad y la política, estas ideas continúan influyendo en las distintas corrientes liberales de nuestros días. Es verdad que ya no se alzan sobre el terreno del materialismo, pero presuponen una idea monística biológica para la interpretación de la sociedad que impide el desarrollo de la persona en la multiplicidad de esas relaciones. Al mismo tiempo se sigue sin prestar atención a la realidad propiamente suprapersonal y, menos aún, a la realidad transcendente.

c) El *personalismo liberal y existencialista:* en el extremo contrario incurre «el personalismo liberal o heroico y existencialista», que ya se encuentra en J.J. Rousseau (1712-1778), el padre de la revolución francesa. A la gran debilidad de su propia naturaleza opuso su creencia en la bondad radical de la naturaleza humana primitiva. Si en su *Discours sur les sciences,* de 1750, todavía hace responsables de la desigualdad de los hombres «al talento y la instrucción», en su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* de 1754, aparece ya la institución de «la propiedad privada» como la causante de la «desigualdad» política «de los hombres», que terminó por llevar a un «contrato social» (así Th. Hobbes, 1588-1679) para subver-

tir el orden natural (democrático) de la sociedad, desembocando en el despotismo. Finalmente, en su obra *Du contract social* (1762) intenta demostrar que el hombre es bueno y libre por naturaleza, y que sólo puede protegerse contra las influencias nefastas de la cultura mediante el «contrato social» *(retournez à la nature!)*, que debe servir al bien común y no a los intereses de los poderosos, ni de la masa.

La obra de M. Stirner (pseudónimo de J.K. SCHMIDT, 1806-1856) *Der Einzige und sein Eigentum* («El individuo y su propiedad», 1845) conduce estas ideas hacia un «solipsismo materialista», es decir, un egoísmo práctico. En pos de este autor F. NIETZSCHE (1844-1900), en su *Einzelner als Übermensch,* «El individuo como superhombre», dentro de *Der Wille zu Macht* («La voluntad de poder», 1901), intentará mostrar el nuevo ideal del hombre, nacido para dominar en la masa, y que es resultado de una gran disciplina derivada del dolor y de la acción en su grado máximo (cf. la idea hegeliana del Estado y la ideología racista del nacionalsocialismo). Aquí habría que referirse a las ideas revolucionarias de un M. Bakunin, y más aún a las de un S.G. Netchayev, que desde su espíritu rebelde justifica la aniquilación de los gobernantes y la opresión de las masas; en ese mantillo creció el terrorismo ruso desde 1878.

Albert Camus (1913-1960), partiendo de su herencia cristiana y mediterránea, intenta desarrollar una imagen más moral en *L'homme révolté* (1951), de la que anteriormente, e*n Le mhyte de Sisyphe* (1942), esboza como «el hombre que, replegado sobre sí mismo, en un mundo absurdo, tiene sin embargo que resistir». Esta concepción de signo todavía positivo la expone J.P. Sartre (nacido en París en 1905) en sus voluminosas obras como un existencialismo nihilista, cuyo final es la náusea en el mundo y el suicidio. Lo decisivo en toda esta corriente es que querría construir un mundo nuevo sólo desde el propio yo de un hombre dueño y señor de sí mismo. Tanto el falso optimismo como el pesimismo desbocado destruyen la imagen del hombre y de la sociedad humana.

Frente a estas doctrinas ¿cómo ve hoy el pensamiento cristiano a ese hombre y esa sociedad humana?

2. Contraponiendo la doctrina cristiana a estas concepciones unilaterales del hombre y de la sociedad, habría que empezar diciendo que tampoco la doctrina cristiana está recogida en un único sistema cerrado —no obstante la íntima concordia de las enseñanzas cristianas—, ni se puede presentar la conducta de los cristianos y de la Iglesia, condicionada por fallos y debilidades de la naturaleza, por lo general inconscientes, como ejemplo para justificar la doctrina, al igual que tampoco el comportamiento honesto en un caso concreto, dentro de las concepciones erróneas antes expuestas puede llamar a engaño acerca de la falsedad de la idea. Las relaciones entre teoría y práctica son tanto más difíciles cuanto más elevada es la teoría.

Como queda ya expuesto, forma parte de la realidad social tanto la recta comprensión de los datos, como la libre realización de las exigencias que se siguen y la aceptación e inserción en las creaciones sociales que vienen dadas en cada caso y que siempre han de seguir desarrollándose. El hombre individuo debe, sin embargo, mantener la posición adecuada frente a sí mismo y frente a su mundo espiritual y material, si es que ha de entenderse y comportarse debidamente ante Dios y para Dios.

La dificultad de formular aquí, de manera adecuada, la verdad cristiana se debe a razones históricas: el mensaje del Evangelio ha surgido en un orden social totalmente distinto (agrario burgués, preindustrial), y es necesario empezar por traducir sus verdades a nuestra nueva comprensión de nosotros mismos y del mundo (a la sociedad industrializada). Sucede así que durante largo tiempo la Iglesia no conoció suficientemente las cuestiones sociales de la época moderna. Pese a las explicaciones de E. VON KETTELER (1864: *Die Arbeiterfrage und das Christentum* «La cuestión obrera y el cristianismo») y a la obra de A. KOLPING (1846: *Gesellenverein* «Las organizaciones sindicales»), el concilio Vaticano I no acusó noticia alguna de las nuevas transformaciones sociales provocadas claramente desde 1848 por la era industrial y por el socialismo. El decreto máximo del concilio Vaticano II, la constitución pastoral sobre *La Iglesia en el mundo de hoy,* se entendió por ello, como un primer comienzo incompleto (G. Mahon en la 118 congregación general de 9-9-1964), en

el que la exposición de las vivencias, presentada por los obispos con gran experiencia pastoral, en la segunda parte, difícilmente encaja con los principios teóricos de la parte primera. La actuación del hombre versa siempre sobre lo particular; de ahí que no se pueda meter, como la teoría, en un sistema siempre y universalmente válido. A esto se suma el que las debilidades de la naturaleza humanan hacen que la actitud fundamental del individuo frente a la sociedad se deforme muchas veces por obra de una personalidad fuerte y caprichosa (individualismo) o por hombres espiritualmente débiles y de tendencia hedonística (masificación; *panem et circenses!*). También la Iglesia, debido en buena parte a la influencia del pensamiento griego y estoico, ha desarrollado ya desde el siglo IV un individualismo salvífico, que ha encontrado las formas más variadas desde la escolástica tardía, el nominalismo, el humanismo, el renacimiento y la ilustración. Junto a esa corriente individualista también tuvo un puesto, tanto en el viejo sistema feudal (clericalismo a través de la preeminencia que otorgaban la cultura, las posesiones y los privilegios jurídicos) como en la sociedad moderna, el espíritu de masificación (Iglesia de las masas). Se comprende que, al enfrentarse con esos peligros prácticos, la doctrina social cristiana encontrase diferentes formas de exposición, a las que vamos a referirnos brevemente señalando sus tendencias características:

a) Siguiendo el espíritu de H. Pesch, S.I. (1854-1926; *Lehrbuch der Nationalökonomie,* 5 vols.), el consejero personal de Pío XII, G. Gundlach, S.I. (1892-1965), continuaba viendo en el solidarismo el único principio de la doctrina social cristiana. Ello equivale al ordenamiento de los individuos dentro de la sociedad en su conjunto, donde sin embargo el personalismo, es decir, el cristiano particular con sus virtudes personales continúa siendo el único factor decisivo de la sociedad. En ese sistema cuenta sobre todo el principio de la subsidiaridad, según el cual la sociedad debe proporcionar a sus miembros todo lo necesario para su complementación responsable, de la que son capaces por sus propias fuerzas (cf. las encíclicas *Rerum novarum,* 1891, de LEÓN XIII, y *Quadragesimo anno,* de 1931, de Pío XI).

b) La crítica a este sistema marcadamente intelectualista, la

han ejercido sobre todo O. von Nell-Breuning, S.I. (nacido en Tréveris, 1890) y, en nombre de la doctrina social de santo Tomás de Aquino, E. Welty, O.P. (nacido en Anholt de Westfalia en 1902; *Catecismo social,* Herder), así como en parte también por B. HÄRING, C.S.S.R. (nacido en Böttingen, en 1912). El *bonum commune,* el bien común, ya no se puede entender y realizar en nuestra sociedad industrial sólo desde el individuo; representa más bien «el conjunto de condiciones de la vida social (incluidas las condiciones materiales) que hacen posible tanto a los grupos como a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección... Cada grupo (cada pueblo) debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos (de otros pueblos) y hasta el bien común de toda la familia humana» *(Gaudium et spes,* art. 26). Claramente se destaca aquí, frente al principio del amor personal, el principio objetivo de justicia, y, frente a la teoría más estática e intelectual antes mencionada, esta doctrina representa unos caracteres más históricos y dinámicos.

c) La teoría del bien común no sólo se refiere a las sociedades pensadas, sino también a las concretas sociedades de los hombres en este mundo, abrazando por ello las grandes tensiones tanto entre individuo y sociedad, entre mundo personal libre y material necesario, como el problema de la ley y del orden, según evidencian sobre todo los nuevos análisis sobre el derecho natural, en los que la vieja distinción aristotélica entre justicia por naturaleza y por institución (φύσει, νόμῳ: *Ethica Magna* I,34: 1194*b*,30s) se presenta en un aspecto cristiano y global totalmente nuevo. La tensión entre libertad y planificación se convierte en el auténtico problema (cf. J. DAVID, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung,* Colonia 1967; F. BÖCKLE y otros autores, *El derecho natural* («Controversia» 8), Herder, Barcelona 1971; E.W. BÖCKENFÖRDE - F. BÖCKLE, *Naturrecht in der Kritik,* Maguncia 1973; K. STEINBUCH, *Falsch programmiert,* Stuttgart 1968; id., *Programm 2000,* Munich 1971). La «sociedad informada», la «sociedad responsabilizada», que aquí se contempla, está concebida desde una visión liberal del mundo, que no siempre satisface por completo la comprensión cristiana de la realidad y del hombre mismo, pero

que el pensamiento cristiano no puede ignorar a causa de su relación con la realidad.

3. *Teología social*

a) Lo decisivo en toda teología social cristiana es la *imagen cristiana del hombre,* que no sólo le considera como un todo y como centro en su sociedad, sino también como un miembro vivo en la totalidad de su mundo y de su cosmos; y todo esto se ve, en razón de la totalidad y unidad, en el sentido trascendental de Dios creador. Sólo esta comprensión del mundo y de sí mismo, anclada en lo trascendente, posibilita aquella auténtica objetividad cristiana, que descubre de continuo el egoísmo humano como tal e invita a superarlo. Esta comprensión total supone ciertamente la fe viva en Dios creador viviente y al mismo tiempo la constante reflexión de esa fe; si tal fe se ha de investigar y realizar siempre de nuevo semejante teoría, que corre el peligro de convertirse en una ideología pura. Esa comprensión cristiana del mundo y de sí mismo, captada en la fe, ha de verse una y otra vez en el sentido bíblico como «unidad histórico-salvífica». En el curso de la historia de la teología se ha vinculado estrechamente la herencia neoplatónica de las ideas (sobre todo desde Agustín) con este pensamiento; ahora bien, esa herencia ha hecho aparecer las realidades de la historia de la salvación como realidades naturales. Un peligro similar comporta hoy el hegelianismo para la teología (cf. p. 352). Las afirmaciones de la doctrina de la creación deben por eso reinsertarse de continuo en la doctrina de la redención, en conocimiento del pecado y de la gracia, a fin de mantener así ante los ojos la historicidad del hombre y de la sociedad humana, única que responde al misterio de Cristo que sigue viviendo en la Iglesia. Jn 17,21ss («que todos sean uno: como nosotros somos uno») supone, según la constitución conciliar *Gaudium et spes* (art. 24) «una cierta similitud entre la unidad de las Personas divinas y la unidad de los hijos de Dios en la verdad y en el amor». Para ello hay que ver ciertamente la comprensión de Dios y del mundo en toda su dinámica interna: el Dios trino es una unidad absoluta como fundamento (el Padre) de la comunicación y del ser comunicado (Cristo) y de

la unidad vital en el amor (el Espíritu). Las realidades del mundo tienen su ser en las ideas eternas de Dios, y ahí está, en consecuencia, su último fundamento y valor. El hombre individuo no es, por ello, un particular en sentido cuantitativo, sino que en el individuo como persona hay más bien un universal, desde el que ha de entenderse el valor del plural como conjunto.

El bien tiene su fundamento en Dios creador, y constituye en él la *lex aeterna,* aunque en razón del misterio creativo está presente en la creación como ley universal *(lex naturae),* ciertamente que no inquebrantable por naturaleza sino «en esperanza» (Rom 8,24), que sólo por el obrar humano dentro del operar divino histórico-salvífico se cumplirá definitivamente al final de los tiempos (de forma escatológica). Orden y comunicación son proposición y llamamiento; pero reclaman una acogida, respuesta y cooperación por parte del hombre. La palabra creadora de Dios sólo alcanza la meta en la encarnación redentora del Logos y finalmente en la parusía del Logos juez. San Buenaventura ha intentado expresar la cooperación de esas formas en la Palabra divina, al enlazar el esquema neoplatónico de *descensio et ascensio* con la primitiva idea cristiana del «junto con» (σύν, y así *con-descensio* y *con-ascensio);* cf. A. GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura,* Dusseldorf 1963.

b) La *comunidad humana en la idea de creación.* La forma peculiar de unidad entre los hombres constituye un grave problema. Sin duda que no ha de verse el género humano como «una sola persona» (idea gnóstica del ánthropos; D. von Hildebrand contra A. Dempf). La idea bíblica de la «personalidad corporativa» (J. de Fraine: Adán-Cristo) ha brotado en el pensamiento bíblico desde la experiencia social de la familia, de la tribu o del clan. La unidad de los hombres no se puede entender como un simple dato; pero tampoco como una simple recomendación. Esto se echa de ver claramente, si consideramos la idea bíblica de «alianza» en su desarrollo histórico: en Noé aparece todavía una unidad natural de la humanidad y del cosmos bajo un pensamiento más bien mítico (Gén 9,9-17); en Abraham se trasluce claramente la unidad de estirpe y de pueblo (Gén 15,18); en la alianza mosaica

del Sinaí el pueblo de Israel aparece como un pueblo cultural con ley para economía y política (Éx 24,6-8); la unidad místico escatológica de la humanidad en el redentor Cristo (cuerpo de Cristo: Rom 12,4s; 1Cor 12,12s) es una unidad que la gracia otorga y realiza. De conformidad con todo ello también el justo concepto de fraternidad cambia. Las consignas «fraternidad» en la revolución francesa y «camarada» en la jerga comunista deben advertirnos a no suponer aquí un hecho natural o puramente histórico (cf. DSAM v [1964] n. 41-67: *Fraternité* [J. RATZINGER]).

Por ello hay que ver la unidad del amor a Dios y al prójimo en toda su complejidad. Cuando Agustín enseña que hemos de amar a Dios y al prójimo con un mismo y único amor *(De Trinitate* VIII,8,12: PL 42,959), está suponiendo un concepto de amor muy genérico, tal vez neoplatónico (amor = diffusivum sui). El amor de Dios vive primordialmente del *amor complacentiae* (alegría de Dios) y del *amor concupiscentiae* (deseo de Dios), mientras que el amor al prójimo tiene su verdadero fundamento en el *amor benevolentiae,* el amor que desea el bien del amado. El llamado *amor amicitiae* (amor de amistad), tratándose del amor a Dios, sólo es posible por la fuerza del Espíritu Santo, así como en el amor al prójimo reclama sobre todo la alta estima de la libertad en nosotros y en el otro, unida a la comunidad de intereses espirituales. Sólo cuando los valores se entienden en un sentido abstracto, no existe conflicto alguno entre valores personales y valores comunitarios. En el marco concreto de los hombres históricos siempre hay que intentar, no obstante, el equilibrio entre ambos, aunque lo correcto sea que los valores personales se desarrollan resueltamente mediante una libre orientación hacia los valores de la comunidad.

Palabra y amor son los que crean sobre todo una comunidad, por cuanto que ambos se relacionan simultáneamente con el objeto y con la persona. El mundo técnico ha creado relaciones de todo tipo, que pueden fomentar y exigir la colaboración de los hombres para un mismo fin de forma totalmente distinta que en épocas precedentes. Y, sin embargo, no se puede establecer que el sentido comunitario sea realmente mayor que lo fue, por ejemplo, en el estocismo pagano.

La historia bíblica de la salvación muestra que el Dios creador siempre está trabajando en su creación, aunque dejando siempre a cada época de la humanidad que resuelva por sí misma sus problemas sociales y económicos mediante el conocimiento, la fe y el amor. La interpretación escatológica de la Escritura no responde tanto a la idea de un Teilhard de Chardin — según el cual el mundo se desarrolla con una cierta necesidad hasta el punto Omega final = Cristo —, sino que se apoya más bien en la idea apocalíptica de que al final todo será destruido y aniquilado para que Dios mismo vuelva a otorgar creativamente el nuevo cielo y la tierra nueva.

También el indicativo y el imperativo — «así es» y «así debe ser» — aparecen siempre yuxtapuestos y relacionados entre sí, como en la teología de san Pablo. La fuerza más profunda que empuja a la unidad y a la comunidad le llega al hombre de la auténtica apertura a la transcendencia, tanto frente a la propia persona y la propia obra, como frente al mundo en cuanto cosmos del que somos una parte. Mas el camino hacia esa trascendencia sólo es posible en un sacrificio, como nos lo revela el misterio de la cruz de Cristo.

c) La unidad y la comunidad humanas en el pensamiento soteriológico. Una y otra vez aparece el pecado en la Escritura como causa de la destrucción de la unidad humana (cf. Gén 3-11: Adán inculpa a Eva; el homicidio de Abel por su hermano Caín; el elogio que Lamec hace de la venganza y la violencia; la construcción de la torre de Babel: aquí aparece el ataque a Dios como un pecado originario que desgarra a la humanidad; cf. H. DEMANT, *Theology of Society*, Londres 1947, 11-15). Sólo la apertura a la trascendencia absoluta de Dios proporciona la posibilidad universal para liberarse del pecaminoso egoísmo original, porque también sólo aquí vuelve a ser posible la imagen recta del hombre como persona. Hasta qué punto entra en juego la debilidad humana lo muestra el hecho de que Dios mismo tuviera que renovar de continuo una «alianza» con los hombres, hasta anular incluso la «alianza antigua» por Cristo y su «alianza nueva» (Heb 8,13). En tanto que los motivos humanos sólo producen pseudosolidaridades, que en general están condicionadas

por el tiempo, son exclusivistas y pronto conducen a endurecimientos interiores (odio a los que quedan fuera; violencia en lugar de la libertad fraterna).

Y lo decisivo es que todas las formas de comunidad permanecen sujetas al cambio de la evolución humana. De la tribu de cazadores y pastores (familia, clan) se forma el pueblo de agricultores y artesanos con un ordenamiento estable que, a través de la evolución industrial, desemboca en una sociedad clasista o en una sociedad de múltiples grupos. Partiendo de la imagen del hombre, que hemos trazado en § 23, toda sociedad que quiera considerarse cristiana, debe cultivar, al menos, tres formaciones agrupativas: la familia como comunidad de amor y de vida, los diversos grupos sociales que están determinados por intereses, valores y objetivos de la acción humana y de la transformación humana del mundo, y, finalmente por el Estado que, sostenido por la fuerza económico-política, forjadora de la unidad, aun cuando esa fuerza sea de cuño democrático y se inserte en una vasta cooperación con otros estados en una comunidad de pueblos.

El camino de este desarrollo está siempre acompañado por las realidades primordiales de pecado y redención, aunque también por la gracia y la libertad. Por ello, no sólo el mensaje y la obra de Cristo, sino también su misma persona constituye el centro y el alma de todas las formas de sociedad en la concepción cristiana del mundo y del hombre (cf. *Gaudium et spes*, art. 32).

d) Las *comunidades humanas*, la *comunidad de pueblos* y la *idea de Iglesia.* «Jesús, el primogénito entre muchos hermanos, después de su muerte y resurrección fundó entre todos los que le aceptan con fe y amor, y a través del don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna en su cuerpo, la Iglesia, en la cual todos son miembros unos de otros y se deben servir recíprocamente según la diversidad de los dones recibidos» (cf. 1Cor 12: *Gaudium et spes*, art. 32).

La imagen aquí trazada de la Iglesia, que el concilio Vaticano II elaboró (el «hombre» y «la Iglesia», es decir, la interpretación cristiana del individuo y de la sociedad, fueron los temas

fundamentales del concilio), arrancaba de las crisis de la sociedad humana universalmente establecidas. Las afirmaciones sobre los «signos del tiempo» (*Gaudium et spes*, art. 4-10) debían crear la perspectiva para nuevas orientaciones. Una reconsideración totalmente nueva de las ciencias humanas (historiografía, biología, psicología, sociología) y una nueva comprensión de los cambios de la sociedad como una «sociedad industrial», que a través del nuevo bienestar, los nuevos vínculos por los medios de comunicación, las nuevas posibilidades económicas para la urbanización general del hombre y para las grandes tensiones entre naciones pobres y ricas, entre pueblos de régimen liberal o régimen absolutista, fueron el motivo para las afirmaciones sobre la vida familiar, social, cultural, económica y política de los hombres en la segunda parte del decreto sobre *La Iglesia en el mundo actual.*

Hubo que señalar las consecuencias de la sociedad industrial, que se ha formado según las leyes internas de la economía material y de la técninca mecanicista, y no siguiendo las libres normas de la moralidad humana, secuelas que no son sino el debilitamiento de la orientación a símbolos trascendentes, la merma de la continuidad, el debilitamiento de las comunidades naturales y tradicionales, la pérdida del centro en una sociedad pluralista con escaso sentido de la sumisión y de la autoridad y con una oscilación titubeante entre conformismo y autonomía (cf. R. Behrendt). Teniendo en cuenta los acontecimientos históricos, y mediante la vuelta a los viejos principios cristianos, reinterpretados de manera nueva, se impuso una corrección de tales secuelas. La exposición de las formas concretas de sociedad en la parte siguiente puede proporcionar algunas pruebas. Aquí baste recordar la verdad fundamental de que la sociedad cristiana con su honda libertad y clausura, con su unidad y pluralidad, tiene sus últimas raíces en el don del Espíritu, que Cristo prometió y otorgó a su Iglesia el día de pentecostés. En el capítulo 12 de su primera carta a los Corintios (v. 4-6) Pablo formula así esta verdad: «Hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo. Hay diversidad de servicios, pero el Señor es el mismo. Hay diversidad de operaciones; pero Dios es el mismo, el que los produce todos en todos.» La tensión viva entre unidad y plura-

lidad, que constituye el fundamento vital de cualquier sociedad libre, se explica aquí por la acción del Espíritu Santo. La oposición entre pecado y gracia, entre fuerzas disgregadoras y edificantes de la comunidad, la ha expuesto Pablo en su carta a los Gálatas (y en Romanos) con su tema de «carne y espíritu». Carne es el hombre que procede de Adán con el pecado original; espíritu es el hombre nuevo que procede de Cristo. Y así enumera Pablo hasta 15 obras de la carne que destruyen la comunidad. Se las califica de obras porque son actos del hombre. Les opone al fruto del Espíritu, fruto único aunque se despliega en nueve formas y representa el fundamento de toda comunidad humana. «Por el contrario, el fruto del Espíritu es: amor, alegría, paz (para la persona del propio hombre), comprensión, benignidad, bondad (para todas las sociedades yo-tú), fidelidad, mansedumbre, templanza (para todas las sociedades nosotros)» (Gál 5,19-23). En su «himno al amor» (1Cor 13) ha desarrollado una imagen del amor, que no se entiende «sólo de un modo personalista» en el sentido liberal moderno, sino que considera al hombre según la antigua concepción bíblica (cf. Dt 24) en medio de su mundo material, espiritual y social. Lo que aquí se expresa desde un orden humano sobre el principio básico de todas las comunidades y sociedades humanas, hay que reconsiderarlo ciertamente en una sociedad industrial incluso desde unos ordenamientos extrapersonales. En un mundo que está bajo la ley del pecado original, y en el que hasta hoy no se han superado las enemistades personales ni las guerras entre grupos y pueblos, ni siquiera en la era cristiana, sin duda que la comunidad humana hay que enderezarla una y otra vez al «amor a los enemigos»; exigencia que sólo se entiende y realiza en la fe cristiana, y que el propio Cristo ha formulado repetidas veces (cf. Mt 5,21-27; Lc 6,27-36: *Die Kirche als Factor einer kommenden Weltgemeinschaft*, edit. por el CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS, Stuttgart-Berlín 1966).

4. Como conclusión vamos a estudiar ahora las tres formas fundamentales de comunidad humana, en sí esencialmente distintas, y que son la familia, las sociedades y el Estado.

a) *Familia* (cf. LThK 4 [1960] 8-14 (H. WOLLASCH); SacrM 2

[²1976] 83-95 (J. DAVID); J. LECLERCQ, *La familia según el derecho natural*, Herder, Barcelona ⁵1967; G. WURZBACHER, *Die Familie als Sozialisationsfaktor* [«Der Mensch als soziales und personales Wesen», vol. 3] Stuttgart 1968; H. MORITZ, *La familia y sus valores formativos*, Herder, Barcelona 1969; H.H. SCHROEDER, *Eltern und Kinder in der Verkündigung Jesu* [«Theologische Forschung» 53] Hamburgo 1973; FR. MUSGROVE, *Familia, educación y sociedad*, Verbo Divino, Estella 1975; StL.Erg., vol. I [1969] 923-939: *Familienpolitik* [M. WINGEN]; *Gaudium et spes*, cap. II, art. 46-52).

La comunidad viva de padre, madre e hijos (durante la infancia de éstos), impuesta por la naturaleza, constituye la célula primera de la sociedad humana, por cuanto que es la forma más elemental de sociedad viva. En cuanto unidad generativa, educacional, y también originariamente económica y política, la familia es el origen de todo desarrollo de los pueblos y Estados. En el lenguaje hebreo y en el griego esto se expresa mediante la palabra «casa». La voz latina *familia* tiene un sentido amplio, que incluye también los criados de la casa y granja (*familia* deriva de *famulus* = siervo). Pero cuanto más avanza el desarrollo de las relaciones económicas y políticas de la humanidad tanta mayor es la importancia que éstas adquieren incluso a costa de los valores personales que constituyen el nervio íntimo y vital de la familia. La imagen de la familia cambió al tiempo que se empobrecía. Esto se advierte ya en la evolución externa desde la *gran familia*, a la que seguían perteneciendo las nuevas familias fundadas por los hijos y sobre todo los criados, hasta la *pequeña familia* de nuestro tiempo que sólo abraza al padre, la madre y los hijos hasta la mayoría de edad. Pero es que también se ha visto dañado el sentido y conciencia de familia, tal vez justamente porque la gran familia estaba demasiado condicionada por las cuestiones económicas y de poder, sin que se prestase la atención suficiente a cimentar la conciencia familiar primordialmente o en exclusiva sobre los valores personales. La pequeña familia moderna sólo puede levantarse esencialmente sobre esos valores personales, que es necesario entender y vivir con una nueva ética cristiana.

La teoría evolutiva de nuestro tiempo ha expuesto de una forma nueva la decisiva importancia que el amor matrimonial de los esposos y el amor entre padres e hijos tienen precisamente para el niño desde su concepción y nacimiento hasta su sexto año de vida, si se quiere que la formación del carácter personal, ético y social del adulto se realice sin estorbos. Con ello se ilumina asimismo la conexión íntima y profunda entre matrimonio y familia: el misterio del matrimonio (cf. Ef 5,32) condiciona el misterio de la familia, hundiendo ambos sus últimas raíces en el hondón de la persona humana y de su ordenamiento. Frente a la crisis matrimonial de nuestro tiempo (incremento de las separaciones) y los peligros que comporta para el niño (las luchas, la actividad profesional de la madre con hijos pequeños, los niños internados) en nuestra época industrial con su sociedad de producción y consumo, es de la máxima importancia reelaborar el sentido y fundamento cristiano de la idea familiar que debe mantenerse por el bien del hombre, de su persona y de la sociedad humana.

Cuanto la revelación dice sobre el hombre como imagen e hijo de Dios, como hermano y hermana de nuestro Señor Jesucristo, y cuanto afirma sobre el matrimonio monógamo e indisoluble, sigue siendo válido y obligatorio, aunque las circunstancias culturales, económicas y políticas, que subyacen a las afirmaciones de la Escritura, hayan cambiado extraordinarimente y continúen cambiando. «El bienestar de la persona, así como de la sociedad humana y cristiana, está ligado de forma íntima con la buena marcha del matrimonio y de la sociedad familiar» *(Gaudium et spes,* art. 47). La constitución pastoral describe minuciosamente (art. 46-52) la interpretación cristiana del matrimonio, como se ha expuesto en CTD VII, 261-348. Destaca la unidad del amor de los esposos y de los hijos, la gran importancia de la piedad de los progenitores para la de sus retoños, y muestra cómo la capacidad de amor del hombre hunde las raíces en el amor y el temor de Dios. En consecuencia, esos valores fundamentales del matrimonio y de la familia deben ser intocables para la sociedad humana, y especialmente para la sociedad política. Más aún, deben ser protegidos y estimulados pensando en el futuro de la socie-

dad y del pueblo. Para ello en nuestra sociedad de producción y consumo hay que proporcionar ayudas económicas y sociales a la familia (subsidios por hijos, bolsas de estudio, etc.), cosa que ha encontrado expresión después de la primera guerra mundial principalmente en la política familiar. Así como la seguridad y confianza, que el niño siente en sí mismo de forma inconsciente dentro de una familia feliz, son de capital importancia para la formación de una personalidad equilibrada y, por ende, para su imagen de Dios y sus relaciones con él, así también la condescendencia generosa y el cariño solícito, que por primera vez experimentan y ejercitan en el seno de la familia, resultan decisivos para las pequeñas y grandes comunidades en las que el niño crece y a cuyo sostenimiento contribuye. Casi todos los valores morales básicos, como veracidad y honradez, capacidad de condescendencia creativa, lealtad y sentido de la responsabilidad, auténtica independencia y buena disposición para el sacrificio generoso, la capacidad de aguante en las dificultades comunes, la comprensión de la autoridad, la obediencia, la libertad y, en una palabra, todos los grandes valores personales y sociales, se cimentan primordialmente en la familia, aun cuando a lo largo de la vida se imponga su constante reconquista, preservación y desarrollo. El amor de los esposos, el amor a los padres y a los hijos, a los hermanos, el amor a los amigos, al pobre y al necesitado, incluso el amor a la naturaleza y el sentido de los altos valores espirituales de la cultura, así como el cuidado y sentido del ahorro en los asuntos económicos, empiezan por crecer dentro de una familia cristiana sana que, como ya queda dicho, hoy es preciso buscar y formar de un modo más libre y consciente que nunca, pues ya no puede sostenerse como antes mediante unas relacionens económicas, sociales y políticas.

b) *Formaciones corporativas y sociales.* Está la familia constituida tan desde lo más profundo de la persona espiritual, que ya no puede entenderse con el viejo esquema estoico del cuerpo, ni puede llamarse propiamente una corporación. Sin embargo, todo hombre tan pronto como sale de los años de la infancia se inscribe en nuevos grupos humanos y forma a su vez esos grupos, que bien pueden denominarse corporaciones en un sen-

tido amplísimo. De algún modo constituyen un todo que cabría llamar orgánico, que se constituye con personas individuales como otros tantos miembros. Aquí hay que mencionar un gran número de formaciones agrupacionales, con estructuras muy diferentes entre sí.

Al comienzo está la *camaradería,* en la que puede ya desembocar el juego de los niños pequeños. La camaradería en la empresa laboral, en la unidad militar, sobre todo en duro trance de guerra, es de contextura similar, aunque en un grado distinto de desarrollo. El juego, el trabajo y la lucha posibilitan y dan solidez a semejante formación agrupacional, que, por su motivación existencial es a menudo de larga duración y de un efecto profundo. Los mismos motivos inducen frecuentemente a grupos de esas pandillas, sobre todo ya en la madurez de edad, a formar pequeñas comunidades de tipo más personal, a entablar *amistades,* que en casos particularísimos pueden ser el fundamento del matrimonio. La amistad penetra mucho más hondo que la camaradería en la intimidad personal del hombre; por lo que siempre se limita a unos pocos miembros (muchas veces se trata de sociedades de solas dos personas), siendo más exigente y sensible. Al igual que en el matrimonio y la familia, también aquí ha de hablarse de una auténtica comunidad humana, aunque de diferente forma. Entre los hombres se pueden crear verdaderas comunidades, siempre que unos comunes intereses espirituales, criterios, ideas e ideales inducen a una solidaridad (cf. CICERÓN, *Lelio o de la amistad).* Según sean más o menos altos los ideales y más o menos profunda la entrega del hombre surgen las *comunidades* o simplemente las *sociedades.* Las sociedades surgen de lo solidario, que arraiga menos profundamente en el hombre. En ellas, el hombre se entrega menos a la idea, se entrega menos por el objetivo que persigue. Más bien se sabe obligado al servicio del grupo y se entrega a él en provecho de su propia persona, por su propia voluntad, para lucrar una ventaja personal o una ganancia concreta. Cuanto de forma más materialista se concibe al hombre y su socialización, más gusta de hablar de organizaciones laborales, llamadas a proporcionar a un grupo de hombres el más alto disfrute posible de bienes de consumo a

cambio de una mínima dedicación. Son sobre todo intereses y necesidades de tipo económico los que llevan a las más diversas formas de estas organizaciones. Cuando la propia dedicación es más pequeña y más grande la ambición de lograr una seguridad personal y mejor desarrollo, hablamos de sindicatos y confederaciones sindicales.

Las denominaciones verbales ciertamente que no siempre se han elegido de modo adecuado, porque non sólo dependen del contenido, sino también de la respectiva opinión pública sobre los ordenamientos económicos y sociales en general. Una consideración cristiana y teológica de estas formaciones agrupacionales humanas debe tener siempre ante los ojos tres puntos de vista:

1) Esas formaciones de grupo no son naturales como el matrimonio ni como la familia, sino que se fundan en la libre acción del hombre, si bien esa acción libre supone a su vez, como condición previa, un conocimiento y reconocimiento de unos valores personales, ideales o materiales, más o menos elevados.

2) Aunque han de distinguirse claramente esos tres tipos de valores, de acuerdo con la estructura fundamental del hombre —que ya hemos expuesto en § 23—, es necesario contemplarlos siempre en conjunto. Para lo cual no hay que pasar por alto ciertamente ni las diferencias entre *niveles axiológicos* y *necesidades axiológicas* para la vida, ni tampoco su mutua ordenación. Estrechamente relacionada con esta delimitación intrínseca del mundo axiológico está la otra consecuencia de que las diversas formaciones agrupativas, por necesarias que sean en razón de la pluralidad de las facultades humanas y de la multiplicidad de las debilidades y necesidades del hombre, no tienen por qué excluirse entre sí hasta el punto de que la comunidad superior de todos los grupos se rompa en el conjunto de un grupo mayor, o incluso de un pueblo o Estado.

3) Pero la exigencia más decisiva, viendo las cosas desde una teología social, es que ninguna de las formaciones agrupacionales, aun reconociendo sus propios valores (incluida la acción de las uniones meramente económicas), debe perjudicar al hombre como persona, sino que en definitiva ha de servir al fomento y madurez de su personalidad interna. Por consecuente que a una

mente lógico-cuantitativa pueda parecerle una concepción puramente materialista (por ejemplo, la división del mundo en capitalista y proletario, según Karl Marx), no es capaz en modo alguno de captar y responder a la anchura, riqueza y profundidad del hombre. Pues que toda esa anchura, riqueza y profundidad sólo se hará patente cuando los órdenes hasta ahora mencionados (personal, social, cultural, económico y político) arranquen de la hondura trascendente del hombre como persona y retornen siempre allí.

c) *Estado y pueblo* (cf. StL VII [1962] 520-563: *Staat* [H. PETERS y otros, con bibliografía]; SacrM 2 [²1976] 865-880: *Estado* [H. ROMEU]; R. COSTE, *Las comunidades políticas* [«El misterio cristiano» 12] Herder, Barcelona 1971; *Gaudium et spes* II, cap. 4 y 5, art. 73-90).

Lo que nosotros, desde el siglo XVII, llamamos Estado (de *status* = constitución de un pueblo), en las culturas antiguas se denominaba πολιτεία, *civitas* o *res publica*, es decir, comunidad estatal de derecho y cultura; análogamente la familia se llamaba casa. Esto hizo que en las culturas orientales el Estado se entendiera como una formación ciudadana supergrande, cuyo soberano absoluto, equiparado a la divinidad urbana, tuviese autoridad y fuese adorado. En la cultura individualista griega se intentó de paso entender el Estado como una liga de ciudades. Una ojeada a las múltiples formas constitucionales de los Estados (realeza divina, tiranía, monarquía, oligarquía o aristocracia, democracia u oclocracia) demuestra que la esencia misma del Estado no está ligada a la forma constitucional. Por otra parte hay otro punto igualmente claro. Del mismo modo que la ordenación personal de la familia surge por la apertura de las personas, entrega y aceptación libre de los dones, y que asimismo las agrupaciones se producen por libre vinculación de los individuos a distintos valores y bienes; así también las organizaciones estatales se apoyan y están condicionadas, de algún modo, por las realidades del derecho y de la fuerza que invaden lo personal y valioso en el sentido ideal y material. Fuerza y derecho incan sus raíces en el campo espiritual del hombre, aunque al llegar a un cierto desarrollo histórico de grandes proporciones adquieren una forma,

que contiene más que la suma de los derechos y deberes personales de los ciudadanos de ese Estado. Fuerza y derecho deben estar al servicio del bien común, que a su vez es más que la suma de cuanto cada ciudadano tiene para su bienestar.

Por «Estado» se entiende un todo superior a la suma de las partes, aunque esa totalidad en su conjunto no tenga otro fin que el de servir a todas las partes del mejor modo posible. Ese servicio puede también imponer unos deberes al ciudadano en razón del bien común; deberes que el individuo puede no conocer por sí mismo, y que si lo pudiera no los aceptaría libremente. Aquí está la fuente de las múltiples *tensiones entre la autoridad del Estado y la libertad del ciudadano,* tensiones que brotan de la debilidad y el egoísmo humanos, y también de la ordenación de los seres que trasciende al individuo y en los casos particulares no se superan con la matemática de un simple recuento de votos. La libertad de los ciudadanos, que desde luego debe ser informada y consciente, hay que preservarla, incluso cuando surge la necesidad de exigirle en aras del bien común, un gran sacrificio. En estas dificultades se debate y fracasa muchas veces la democracia, que, por otra parte, se considera tan «racional» (cf. StL II [1958] 560-594: *Demokratie* [H. PETERS]; ibid. XI [1970] 809-834 [U. HÄTTICH, A.M. SCHMELZE]; O.H. VON DER GABLENTZ, *Introducción a la ciencia política,* Herder, Barcelona 1974: 189-347).

Una mentalidad puramente racional es difícil que pueda entender por completo el verdadero sentido de la soberanía del Estado. Siempre que están en juego el hombre y su mundo, se requiere un pensamiento y una concepción más profundos que superan el puro mundo experimental. A ese pensamiento podría llevarnos la acogida creyente de la revelación divina, aunque en la cuestión del Estado, más aún que en las precedentes cuestiones sobre la familia y la formación de grupos, es necesario consignar que la revelación no conoce ningún modelo ideal, más aún que ni siquiera proporciona directamente los principios fundamentales concretos para la comprensión creyente. No obstante lo cual, una teoría y teología cristianas del Estado deben mantener las verdades y exigencias siguientes:

1) La autoridad estatal con la fuerza que comporta y el deber de obediencia por parte del ciudadano, tienen de suyo un origen divino en la medida en que contribuyen al bien común (cf. Rom 13,1-6; 1Pe 2,13-15: «Someteos a toda institución humana, porque así lo quiere el Señor: ya al rey como a soberano, ya a los gobernadores como a enviados por él para castigar a los malhechores y elogiar a los que hacen el bien.» En Juan aparece Jesús diciendo a Pilato: «Ninguna autoridad tendrías sobre mí, si no te la hubieran dado de lo alto» [Jn 19,11]). De ahí que la Iglesia haya rogado siempre en su culto por las autoridades estatales, incluso en los tiempos de las persecuciones de los cristianos en Roma. La obligación de la autoridad respecto del bien común sin duda que constituye también el fundamento de un derecho cristiano a la revolución del pueblo contra unos dirigentes estatales que descuidan, de un modo profundo y grave, tal obligación.

2) La universalidad de la formación e información humanas hace que hoy, dentro de los modernos Estados industrializados, la realidad de la autoridad estatal en este mundo histórico caiga en la problemática de la dialéctica entre «Estado como institución y sociedad como pueblo estatal organizado». De lo dicho antes, y por lo que hace a esa problemática, se deducen las conclusiones siguientes: *a)* Estado y sociedad no pueden separarse, como lo hace el liberalismo inglés; pero tampoco hay que ver el Estado —según ocurre en la interpretación constitucionalista alemana, cf. G.W. Hegel— como una unidad en que el poder *(potestas,* y no la *auctoritas)* estatal dirige a la sociedad por la ley y por la fuerza hasta las realizaciones de carácter personal. *b)* Más ajena aún a la realidad resulta la solución de este problema, cuando los factores económicos y políticos de poder en la sociedad, a través de formaciones partidistas, hacen que el poder universal del Estado se desplace a los partidos sociales, para que éstos se enfrenten después (capitalismo y proletariado en K. Marx) o bien se llegue al poder absoluto de un partido dentro del Estado (fascismo, bolchevismo). Hay que reconocer y mantener el Estado en cuanto institución, al lado de la sociedad, como una realidad independiente.

3) Las tensiones necesarias, aparecidas sobre todo por la evolución industrial de los Estados modernos en el campo de las fuerzas económicas (capital y trabajo) y políticas (derechos y obligaciones), y que todavía hoy se dejan sentir, han de encontrar una solución siempre renovada mediante la legislación y la jurisprudencia. En el terreno político se ha intentado una cierta solución con el cambio de gobierno, que es posible mediante elecciones democráticas; en el terreno económico la legislación y la jurisprudencia pueden y deben cuidar de que las tensiones entre capitalismo privado, social y estatal se regulen de tal modo que se mantengan los estímulos creadores, nacidos de la propiedad privada necesaria al hombre en este mundo, pero manteniendo asimismo el bien común de los auténticos beneficiarios de esas empresas creadoras, de los individuos y grupos. La nacionalización (capitalismo estatal) del suelo y de los medios de producción mata el interés privado, y el derecho de la propiedad privada sin el establecimiento de unos ordenamientos legales deja de lado el bien común en la moderna sociedad industrial. El sentido de la legislación y la jurisprudencia está precisamente en crear el mejor equilibrio posible entre los necesarios derechos personales del individuo y de los grupos sociales y las fuerzas materiales, inherentes a la propiedad radical y a los bienes de producción en el sentido más amplio; y esto en nombre del bien común y para protección de la persona humana. El hombre como persona sigue siendo la realidad suprema. No es una función de la sociedad, y menos aún una función de la economía, sino el valor supremo y origen de todos los valores morales en este mundo. En nombre de esa persona, espoleada las más de las veces desgraciadamente por la ideología marxista comunista, e ignorando en consecuencia la visión objetiva y la paciencia imprescindible para todo devenir histórico, después del concilio se ha desarrollado una auténtica «teología de la revolución» (por obra principalmente del grupo protestante de trabajo *Kirche und Gesellschaft)*, que posteriormente, y sobre todo en Iberoamérica, ha desembocado en una «teología de la liberación» o emancipación (cf. E. FEIL - R. WETH [dir.], *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, Munich - Maguncia 1969; A. GARCÍA RUBIO - R. VEHEMANS, *Die*

lateinamerikanische Theologie der Befreiung, en «Communio» 2 [1973] 400-429,434-448; F. MONTES, *Teología de la liberación: aporte de la teología latinoamericana. Revisión bibliográfica,* «Mensaje» 208 [1972] 277-283; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación,* Sígueme, Salamanca 1972; H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación,* Sígueme, Salamanca 1973; H. ZWIEFELHOFER, *Bericht zur Theologie der Befreiung,* Maguncia 1974; X. MIGUÉLEZ, *La teología de la liberación y su método,* Herder, Barcelona 1976; OCSHA, *Bibliografía de la teología de la liberación,* «Boletín bibliográfico iberoamericano», Madrid).

4) Así como esa legislación y jurisprudencia debe servir a la paz social y política de cada Estado y pueblo, así los distintos pueblos y Estados exigen hoy para el mundo en su conjunto, redescubierto y dominado por la técnica, la información y el tráfico, que se le proteja mediante instituciones políticas internacionales, por una colaboración económica internacional también, pero al servicio sobre todo de los países y pueblos todavía menos desarrollados, con vistas a la paz sobre el planeta y a la creación de una vasta comunidad de pueblos. Sin unos motivos cristianos no es posible establecer esa comunidad de pueblos en este mundo con argumentos meramente racionales, habida cuenta del egoísmo pecaminoso y hereditario del hombre. Los grandes esfuerzos realizados desde la primera guerra mundial, con instituciones como la Sociedad de Naciones, la Naciones Unidas, la Conferencia Mundial de la paz, etc., que querían servir a la paz del mundo sobre un terreno democrático y con medios puramente racionales, merecen el máximo reconocimiento y apoyo, aunque el cristiano no debe olvidar que, sin la introducción de su principio cristiano del amor, ese objetivo no se alcanzará. Tal principio de amor ciertamente que sólo pueden actualizarlo los individuos o los grupos particulares, no los grandes pueblos y menos aún el conjunto de la comunidad de naciones, al igual que en los comienzos de la Iglesia la igualdad económica dentro de las comunidades y entre las comunidades —y más tarde en las órdenes religiosas— sólo se alcanzó mediante una especie de comunismo social voluntario (cf. Act 2,44; asimismo *Gaudium et spes* II, c. 3-5, art. 63-90). El amor brota siempre del individuo, puede formar

pequeñas comunidades, pero jamás puede ser asunto de la masa. El ordenamiento de la masa debe llevarlo a efecto el derecho público. Sobre ese derecho, que cada vez ha de desarrollarse más, y particularmente sobre el derecho de gentes o internacional, se apoyan las numerosas tentativas que desde 1945 quieren servir a la paz y entre los pueblos y en cada pueblo (para esa *labor pacifista,* científica y política, se puede recurrir a la bibliografía siguiente: *Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposion,* Zurich [Europa v] 1951; JUAN XXIII, encíclica *Pacem in terris* [«Pequeña Biblioteca Herder» 64], Barcelona 1965; publicaciones del movimiento *Pax Christi,* inaugurado por el obispo de Lourdes P.M. THÉAS en 1945, y organizado desde enero de 1951; A. FRIED, *Handbuch der Friedensbewegungen* [liberal], 2 vols., Leipzig ²1911-1913; *Der Zwang zum Frieden,* Stuttgart 1967; K. KAISER, *Friedensforschung in der BRD,* Gotinga 1970; *Meyers Enzykl. Lex.* VII [1973] 852ss: *Entwicklungshilfe;* SacrM V [1974] 319-328: *Paz* [J. TERÁN - DUTARI]; L. DE VOOGD, *La organización mundial y la paz,* Omega, Buenos Aires 1970; M. BIANCHI, *La paz y los derechos humanos,* Bello, Santiago de Chile 1969; D. PIRE, *Construir la paz,* Fontanella, Barcelona 1969; M. SEARA VÁZQUEZ, *La paz precaria,* UNAM, México 1970; J.F. ORTEGA, *La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano,* en REDCan, 1965, 5-35.

5) Una consideración teológica de estas cuestiones debe estudiar asimismo las relaciones entre la Iglesia y el Estado. «La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia, no se confunde, en modo alguno, con la comunidad política, ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia de la trascendencia de la persona humana. La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su ámbito respectivo. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, sirven a la vocación personal y social del hombre» *(Gaudium et spes,* art. 76). En la colaboración entre Iglesia y Estado, no puede éste, aun siendo neutral frente a las múltiples concepciones y mentalidades de sus ciudadanos, ignorar el alto sentido y la peculiar importancia de la interpretación cristiana del mundo para el hombre y sus ordenamientos en este mundo, así como la Iglesia procurará siempre comprender y agotar las posibilidades

puramente racionales como vía para la ordenación cristiana del mundo. La imagen abigarrada, que de estas relaciones entre Iglesia y Estado nos presenta la historia, debe ser ocasión para buscar, por encima de las relaciones presentes, unas posibilidades siempre mejores de cooperación entre ambas instituciones con vistas al bienestar del hombre, de la sociedad, del pueblo y de la comunidad de naciones. Tampoco para tales relaciones existe ningún modelo definitivo (cf. S.Z. EHLER, *Zwanzig Jahrhunderte Kirche und Staat*, Essen 1962; A. DORDETT, *Die Ordnung zwischen Kirche und Staat. Ein historisch-systematischer Grundriss*, Munich 1958; A.W. ZIEGLER, *Religion, Kirche und Staat*, Munich, vol. I, 1969; vol. II 1972; vol. III 1974; *Rechtsquellen zu Kirche und Staat* [obra en fichas] Neuwied; SacrM III [1972] 708-752: *Iglesia y Estado* [P. MIKAT]; M.A. FERRANDO, *Cristianismo y poder civil*, Madrid 1965; F. SEGARRA, *La Iglesia y el Estado*, Barcelona [4]1963; P. DÍEZ, *La Iglesia española y el Estado laico*, «Hechos y dichos» (1966) 759-769; para Francia, Estados Unidos y países nórdicos, cf. *Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern*, cuad. 30, Wurzburgo 1965; H. SCHNATZ (dir.), *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft*, Darmstadt 1973; E. FRIESENHALM - N. SCHEUNER, *Handbuch des Staatskirchenrechtes der BRD*, 2 vols., Bonn 1974-1975.

§ 35. *El hombre creador y su mundo*
Antropología cultural

TH. HAECKER, *Christentum und Kultur*, Munich 1927; CHR. DAWSON, *Religion and the Rise of Western Culture*, Londres 1950; TH. LITT, *Mensch und Welt*, Heidelberg [2]1961; E. ROTHACKER, *Probleme der Kulturanthrropologie*, Bonn 1948; M. LANDMANN, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*, Munich 1961; id., *Antropología filosófica*, Uteha, México 1961; E. SPRANGER, *Kulturfragen des Gegenwart*, Heidelberg [4]1964; id., *Cultura y educación*, Espasa, Madrid; *Kulturanthropologie* («Neue Anthropologie», vol. 4), Stuttgart 1973; H. FREYER, *Schwelle der Zeiten. Beiträge zur Soziologie der Kultur*, Stuttgart 1965; H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort del Meno 1966; L. MILLET, *Panorama de las ciencias humanas*, Morova, Madrid 1971; L. GOLDMANN, *Las ciencias humanas y la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires 1972; R. GARAUDY,

Perspectivas del hombre, Fontanella, Barcelona; P.W. MUSGRAVE, *Sociología de la educación,* Herder, Barcelona 1972; G. ALTNER, *Schöpfung am Abgrund. Die Theologie von der Umweltfrage,* Neukirchen-Vluyn 1974; constitución pastoral *La Iglesia en el mundo de hoy,* parte I, c. 3, art. 33-39; parte II, c. 2, art. 53-62; *Wissen im Überblick,* Friburgo de Brisgovia 1968ss: *Die Technik - Die Kunst - Die Literatur.*

Aunque el gran interés público tanto en oriente como en occidente se centra, sobre todo, en la economía y en las preocupaciones y bienes materiales, en una interpretación cristiana del mundo todo eso sólo puede ser un medio y ayuda para el desarrollo del hombre y de su vida humana. El auténtico marco de este desarrollo vital humano en el sentido más amplio se designa entre nosotros desde el sigo XVII con la palabra latina «cultura» (cf. Horacio: *agri cultura;* Cicerón: *cultura animi;* Tomás Moro: *cultura rationis).* Cultura significa en primer término el desarrollo y mejora de las facultades naturales del hombre, especialmente las espirituales (cultura subjetiva; M. Nissen: «La cultura del alma es el alma de la cultura»), así como la creación de nuevas condiciones de vida para el hombre mediante el dominio, mejora y transformación de la naturaleza por obra de la ciencia, la técnica, los ordenamientos políticos y sociales y todo tipo de arte (cultura objetiva). «Por cultura se entiende en general todo aquello con lo que el hombre forma y desarrolla sus múltiples aptitudes espirituales y corporales; aquello con que intenta someterse el mundo entero mediante el conocimiento y el trabajo; aquello con lo que configura la vida social dentro de la familia y del conjunto de la sociedad ciudadana en el progreso humano moral e institucional; aquello, finalmente, con que a lo largo del tiempo objetiviza en sus obras, comunica y presta duración a sus grandes experiencias y esfuerzos, para felicidad de muchos y hasta de la humanidad entera» *(Gaudium et spes,* art. 53).

De otro lado, el proceso cultural va necesariamente acompañado por la tensión del corazón humano, que suspira por la libertad y la gracia alada de la cultura cuando sufre bajo la fuerza viva y la necesidad de la naturaleza, y anhela a su vez la seguridad «en el seno de la naturaleza» (F. Schiller) cuando se cansa de su propia libertad. Ya los estoicos de la antigua Roma cono-

cieron esta disensión íntima (cf. Q. HORACIO FLACCO, *Ep.* I,10,24: *Naturam expelles furca, tamen usque recurret);* pero es sobre todo desde la ilustración (cf. J.J. Rousseau: «¡Vuelta a la naturaleza!»), con el rápido desarrollo de la ciencia y de la técnica, cuando alcanza mayor relieve esta tensión en el hombre.

La marca característica del trabajo cultural del hombre es que no sólo desarrolla y mejora lo que la naturaleza le brinda, sino que crea además realidades completamente nuevas, estableciendo junto al mundo de la naturaleza ya dado, el propio mundo del hombre. La ciencia y la técnica han hecho que la mayor parte de los hombres, especialmente aquellos que habitan en «ciudades» fundadas desde antiguo por el hombre (cf. W. SCHNEIDER, *Überall ist Babylon,* Düsseldorf 1966), sigan encerrados en el mundo cultural humano y suspiren por la naturaleza. La historia de la obra cultural humana es, pues, tan antigua como la historia del género humano: empezando por la cultura pastoril y agraria, que domesticó los animales salvajes para servicio del hombre y que, mediante una mejora sistemática del suelo cultivable, hizo al hombre sedentario y desarrolló aquellas técnicas (descubrimiento del fuego, la rueda, la palanca, etc.), que fueron la condición previa para las grandes creaciones espirituales de la vida comunitaria (legislación y fundación de Estados), así como de las artes espirituales (arquitectura, pintura, plástica, poesía, música, danza, teatro, pantomima, etc.), que configuran la imagen de las culturas superiores y que, a su vez, según las épocas y pueblos conducen a una extraordinaria riqueza y cambio de formas.

Al igual que en las consideraciones precedentes, también aquí hemos de contentarnos con algunas referencias, que muestren la importancia de la obra cultural humana para el propio hombre, su comprensión y realización personales. El punto de partida sigue siendo la imagen estructural del hombre tal como la hemos presentado. Tal vez la aplicación de esa imagen estructural a las cuestiones del mundo cultural humano pueda esclarecer el valor y sentido de esa simple imagen estructural. Como quiera que sea, sólo a través de una breve referencia literaria es posible adquirir conciencia del rico contenido objetivo que presentan las distintas exposiciones históricas de las diversas culturas y las pro-

fundas cuestiones que plantean los distintos análisis filosóficos realizados en esos campos culturales. El sentido de nuestras reflexiones sólo puede ser el de establecer desde estos ámbitos objetivos los enunciados importantes para una antropología teológica.

Tras unas consideraciones generales sobre el tema (1) y unas referencias históricas (2), estudiaremos el fundamento de toda obra cultural humana, que es el trabajo (3). Seguirán unas reflexiones sobre la ciencia como obra cultural del hombre (4), que pueden llevar a una idea sobre la técnica (5) y, finalmente, sobre los tipos más importantes de arte, como expresión de la creatividad humana (6).

1. *Reflexiones generales* sobre el tema de la cultura.

a) «La criatura creadora es la corona de la creación» (Th. Haecker). La cultura como auténtica creación humana es efecto y manifestación de un poder autónomo a su manera: del hombre, como espíritu en un cuerpo, como miembro de unas sociedades en medio del mundo en que vive y para el que vive. No es casual ciertamente que en todos los pueblos la religión, en su significado más amplio, haya contribuido siempre de un modo decisivo al desarrollo de la cultura. Los hombres buscan desde antiguo en su religión la visión panorámica, la explicación y hasta la manipulación en provecho de su vida de las cuestiones y necesidades más profundas, de sus esperanzas y decisiones supremas, de cuanto late en la tensión entre libertad y necesidad al tiempo que fundamenta y sostiene la existencia humana. Y, así, los dibujos de las cavernas pretenden ya adueñarse con fuerzas mágicas (maldición y bendición) del mundo de lo cotidiano, de la caza, de los viajes marítimos. El rey divinizado y el culto que se le debe constituyen en el antiguo oriente el fundamento del arte. Los dioses y los héroes proporcionan al arte griego las figuras humanas ideales. Es significativo que Israel que no puede hacerse ninguna imagen de su Dios y que sólo conoce al mundo como creación de Dios, no haya cultivado ningún arte figurativo. En el cristianismo, que vive del misterio de la encarnación de

Dios, encuentran, por el contrario, un nuevo despliegue no sólo las artes todas, sino hasta la ciencia de la naturaleza y la técnica. Sin duda que cuando desaparece el espíritu interior de la fe y de la religión, la cultura crecida en esa religión degenera en formulismo, manierismo y funcionalismo frío. Es evidente que en el desarrollo de su cultura el cristianismo incorporó buena parte del espíritu de Grecia (filosofía y arte), bastante de las fuerzas sociales (derecho) y políticas (poder e imperio) de Roma, así como impulsos vigorosos del alma germánica y eslava. Pero al surgir de todo ello una cultura cristiana, siempre tuvo lugar una metamorfosis de lo natural en cristiano.

b) Aquí surge ya la cuestión decisiva acerca de lo «cristiano» en la cultura humana. ¿Qué es lo cristiano? ¿Viene determinado por el objeto, por la forma y por el espíritu? La respuesta en líneas generales debe sonar así: en cuanto que la cultura es expresión de la personalidad cristiana creadora del hombre, lo cristiano está sostenido y determinado simplemente por la autenticidad y hondura de lo cristiano en la personalidad creadora. En cuanto que lo cristiano significa una nueva imagen para los cristianos, que pretende presentarse en el enfrentamiento crítico con lo que se ha dado hasta ahora y como referencia indicativa de lo nuevo, eso cristiano viene captado por la nueva forma de expresión, por el nuevo símbolo nacido en una fantasía creadora. En cuanto que lo cristiano caracteriza siempre al hombre como un ser social, se demostrará simultáneamente como mensaje desde una comunidad y para una comunidad, con lo que tan pronto la confesión de los pocos puede acompañar o sostener la confesión de los muchos, como la forma arquetípica o el estilo individual y único pueden constituir el elemento dinámico.

c) Desde esta pluralidad de orientación y estratificación se comprende que la grandeza de la obra cultural no pueda estar determinada únicamente por la autenticidad y hondura de la piedad o de penetración religiosa del hombre creador de cultura (error de la escuela de los nazarenos): las profundidades y poderes de lo primitivo humano, que se manifiestan en la expresión, en la forma, en la fuerza simbolista, son más bien determinantes

de la grandeza de la obra cultural, aun cuando eso humano primitivo no parezca responder a la configuración bíblica o convencional de lo cristiano.

d) Asimismo tampoco la claridad de la forma, la armonía de la composición, el equilibrio de las afirmaciones destacadas pueden ser decisivos para la grandeza de la obra (error tal vez del tardío arte de Beuron ligado a los modelos egipcios). Ni menos aún puede ser criterio valorativo de una obra cultural la fidelidad a la realidad natural (un error en el naturalismo). Cualquier obra cultural debe caracterizarse como la «encarnación de una gran idea», con lo que la idea como las formas de la encarnación son obra creadora, es decir, libre, del espíritu humano, el cual desde luego no es absolutamente autónomo, sino que más bien su obrar como «creatividad criatural» debe estar siempre al servicio de realidades superiores y hasta supremas, al servicio de Dios y de su creación, y en el fondo al servicio del hombre, que es imagen de Dios y que, en definitiva, está destinado a participar en la gloria de Dios.

e) El hombre como creador y el riesgo de lo creativo se hacen patentes en el hecho de que ni una necesidad natural, ni un impulso, ni tampoco un capricho inconstante son aquí los motores, sino más bien el acto siempre libre, racionalmente motivado que llega a este mundo desde la totalidad del hombre. Esto significa que el hombre en el sentido amplio de nuestra imagen estructural debe siempre buscar y realizar su propia medida: ha de reconocer y realizar en sí mismo la imagen ejemplar(παράδειγμα: Platón) y convertirlo en la medida de su propia madurez y de su obra (el ideal personal). La auténtica obra cultural tiene siempre por ello una doble medida de magnitud: una de extensión, que se logra mediante la comparación de obras culturales coetáneas o del mismo tipo, y una medida de profundidad, que tiene su fundamento en la hondura de la contemplación y vivencia personales y en la autenticidad de la expresión y fuerza expresiva del hombre creador. Por otra parte, la personalidad individual puede alzarse por encima de sí misma en el marco de sus posibilidades internas: «El hombre crece con sus objetivos más altos» (F. SCHILLER, *Wallensteins Lager*, prólogo; cf. TÁCITO,

Dial. de orat.: Crescit animus quoties coepti magnitudinem attendit). Entre tanto, la consideración de una antropología cultural puede pasar siemplemente como conclusión de una antropología cristiana.

2. *Datos históricos*

En los apartados precedentes nos hemos referido a los aspectos económicos, sociológicos y políticos de la obra cultural. Aquí hemos de referirnos aún a la ciencia, la técnica y el arte.

a) Hay que empezar por establecer que nuestra comprensión actual de la libertad y de la fuerza creadora del hombre es desde luego un hallazgo del renacimiento (Nicolás de Cusa, †1464). La antigüedad honró al deportista por su rendimiento, al poeta por su servicio a la patria, al filósofo por ser un educador de la nación, pero no honró a ningún escultor ni a nadie por su trabajo creativo. Sólo cuando el cristianismo desdivinizó a la naturaleza y la hubo así convertido en material para la obra humana y para el desarrollo del propio hombre, pudo el renacimiento —que pese a su neoplatonismo todavía reconocía en el hombre como individuo la meta del desarrollo mundano— destacar lo creativo en el hombre como la marca auténtica de la libertad humana. Y así, PICO DELLA MIRANDOLA, en su obra *De hominis dignitate,* presenta a Dios diciendo al hombre como microcosmo: «No te hemos dado, oh Adán, ninguna morada determinada, ni un aspecto específico, ningún don peculiar, a fin de que pudieras tener y poseer cualquier morada, cualquier rostro y todos los dones que sin duda deseas para ti, de acuerdo con tu voluntad y con tu propia opinión. En los demás seres su naturaleza está determinada por las leyes que nosotros le hemos prescrito, y así está contenida en unos límites. Tú no estás impedido por ninguna barrera insuperable, sino que, de acuerdo con tu propio libre albedrío, en cuyas manos he puesto tu destino, puedes incluso predeterminar para ti aquella naturaleza. Te he puesto en medio del mundo, pera que desde allí contemples cómodamente cuanto existe en este mundo. No te hemos creado ni como un ser celestial

ni tampoco como un ser terreno, ni como un mortal ni tampoco como un inmortal, a fin de que tú mismo, como tu propio escultor y poeta totalmente libre y gobernándote con todo honor, te des la forma de la que desees vivir. Está en tu mano degenerar hasta el mundo inferior de los brutos, y eres asimismo libre para elevarte hasta el mundo superior de lo divino por la resolución de tu propio espíritu.» ¿No debemos admirarnos al mismo tiempo de la suprema felicidad del hombre? ¿de ese hombre al que se le ha dado tener lo que desea y ser lo que quiere?

Esta idea de lo creativo en el hombre contiene nuevos elementos dignos de estudio en la doctrina de K. Marx, quien considera decisiva la situación material del hombre, y así enlaza el componente material del tiempo con la idea de la creativo y la palabra «progreso», que alcanza un valor científico universal en la teoría evolucionista de Ch. Darwin. Debido al extraordinario desarrollo de la ciencia y la técnica en los últimos cincuenta años se ha puesto singularmente de relieve la problematicidad de la idea de progreso (cf. R.W. MAYER [dir.], *Das Problem des Fortschritts - heute*, Darmstadt 1969; R. DUBOS, *Der entfesselte Fortschritt*, Bergisch Gladbach 1970; K. LORENZ, *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, Janés, Barcelona 1973; J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, Herder, Barcelona [2]1974; SacrM v [1974] 576-581: *Progreso* [J. SPLETT]).

Asimismo la idea de lo creativo adquiere una nueva forma en la imagen prometeica del «superhombre» de F. Nietzsche (generación del superhombre: cf. el *Lebensborn* o manantial de vida en el nacionalsocialismo y la novela de A. RACHMANOWA, *Die-Fabrik des neuen Menschen)*, que a su vez vuelve a encontrar expresión en el existencialismo, con la exigencia de M. Heidegger de que el hombre, al estar arrojado a este mundo, debe «proyectarse a sí mismo», o con la idea de J.P. Sartre de que el hombre debe ser, lo que en su sistema de pensamiento representa simplemente la salida extrema de un extremoso pesimismo universal del nihilismo ateo.

La libertad creadora del hombre sigue siendo la libertad de la criatura formada a imagen de Dios. El hombre junto con su libertad está referido a la totalidad del mundo, del que es una

parte y del que debe responder ante Dios conforme a la orden creadora: «Llenad la tierra y dominadla.»

b) Ligado a esta pluralidad de la orientación y obligación humanas está el conocimiento de la normativa específica de los distintos campos del ser y de los valores, a los que el hombre está ordenado y obligado. La obra cultural del hombre tiene la tarea de reducir una y otra vez la pluralidad a unidad desde el hombre y para el hombre. Esto determina a su vez, dada la pluralidad de los hombres y de sus aptitudes, una pluralidad de *campos culturales* y de *estilos de cultura;* y, habida cuenta de la diversidad de los marcos históricos y geográficos de los hombres, brota una pluralidad de *culturas,* ante la que es preciso plantear de nuevo la *cuestión de la unidad de la cultura humana.*

Si antes se tendía —partiendo de un canon objetivo, que sin duda estaba condicionado por el tiempo y se había desarrollado de forma subjetiva— a distinguir entre culturas inferiores y superiores, hoy se prefiere comparar los estilos y culturas según la importancia subjetiva de la cultura para los hombres que sostienen esa cultura al tiempo que son sostenidos por ella.

Un pensamiento cristiano no podrá renunciar totalmente a una valoración objetiva, cuando ésta, más que apoyarse en las culturas existentes debe ser contemplada como tarea del futuro, en el cual, al compás del crecimiento espacial del mundo por obra de la técnica, de las comunicaciones y de la información, no menos que por la unidad de las ciencias, resulta exigible un crecimiento espiritual de los hombres y de los pueblos. Ciertamente que una auténtica cultura estará siempre y deberá desarrollarse en tensión entre los distintos pueblos con su historia, su cultura, su herencia y sus posibilidades, sin llegar jamás a ser una cultura unitaria a escala mundial: una cultura exige una hondura del hombre, que no es cuestión de masas, sino siempre asunto de grupos minoritarios selectos, que están y operan en lugar de las masas. Sin embargo, una cultura cristiana universal tendrá en el futuro que acoger e incorporarse elementos de las culturas más dispares, un poco como le ocurrió a la rica cultura del occidente medieval. Así lo ha demostrado ya para el desarrollo de los años que siguieron a la primera guerra mundial, y más en concreto a partir

de 1930, la gran exposición *Culturas del mundo y el arte moderno,* celebrada en la olimpiada XX de Munich, en 1972. La cultura no puede ser una posesión común al modo de la ciencia y la técnica, pero tampoco debe mantenerse como asunto de grupos minoritarios, si es que la humanidad en su actual desarrollo no quiere convertirse en «un montón de animalillos inteligentes e incultos». El pensamiento cristiano se sabrá siempre llamado a favor del porvenir de la cultura por causa del hombre. Cultura es el marco espiritual en el que las fuerzas naturales, las fuerzas éticas libres y las sobrenaturales deben llegar a formar en el hombre una unidad operativa, aunque también un equilibrio operacional. El concilio Vaticano II dice a este respecto: «Puesto que ahora existe la posibilidad de liberar a la mayor parte de los hombres de la miseria de la ignorancia, es hoy un deber máximo de la época, sobre todo para los cristianos, trabajar vigorosamente porque tanto en la economía como en la política se logren decisiones básicas dentro del terreno nacional e internacional, por las que se reconozca y lleve a cabo el derecho de todos a una cultura humana y humanizada en todo el mundo; un derecho que, de acuerdo con la dignidad de la persona humana, corresponde a todos, sin distinción de raza, sexo, nacionalidad, religión o posición social» *(Gaudium et spes,* art. 60).

La diversidad de las culturas conocidas hasta ahora, de sus valores y profundidad espirituales, de su vigor histórico y de su importancia para los individuos y los pueblos se echa de ver en las diversas formas de la historia de la cultura y en las manifestaciones históricas de las distintas culturas y artes, a las que aquí sólo podemos aludir brevemente.

3. *El trabajo*

Tras estas reflexiones generales volvamos a la imagen histórica de la cultura humana. Podemos compendiarla en dos grandes formas, que desde luego hay que distinguir, aunque coincidan en el hombre como su corporeidad y su espiritualidad. La primera figura nos sale al paso en las obras de la ciencia y de la técnica,

y muestra su normativa estructural interna en lo que llamamos trabajo, como índole específica del quehacer humano. La segunda cara de la obra cultural humana se echa de ver en las distintas formas de la creación artística del hombre, y tal vez donde mejor podemos descubrir su ley estructural interna es en la acción del hombre que llamamos juego. Si el trabajo ha de entenderse como algo más que un obrar práctico, el juego hay que definirlo como un actuar inútil. Si el trabajo tiene que ver preferentemente con la corporeidad y la referencia del hombre al mundo, el juego hay que relacionarlo más bien con la persona espiritual y su orientación a ideas e ideales. En la persona misma del hombre está el centro desde el que se ha de impulsar y gobernar la espiritualización de las fuerzas vitales instintivas y la corporeización de las ideas e ideales que capta el espíritu, en su mutua cooperación para la obra cultural humana. En ese centro personal hunde también sus raíces la capacidad dialógica del hombre, que fundamenta la comunidad, y así dirige la penetración de la obra cultural humana en el espíritu objetivo y en su historia, al tiempo que cimenta y explica la cultura humana en la pluralidad de las culturas históricas de los pueblos.

Desde aquí será incluso posible una ojeada a la actividad del hombre que no puede calificarse como trabajo y no como juego, y que como autorrealización personal e intrapersonal define el actuar ético y religioso del hombre.

Empecemos por considerar lo que llamamos trabajo humano (cf. MS II [1967] 787-804 [J. DAVID; con bibliografía]; H. RONDET, *Éléments pour une théologie du travail*, París 1959; M.D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, París 1955; H.ST. FÜRLINGER (dir.), *Die Arbeit. Der Aufstieg der Menschheit, ein Ergebnis der Arbeit*, Viena 1963; StL I [1957] 396-438; SacrM VI [1976]: 671-692 [M.-D. CHENU, M. PÜNDER]; B. ÁLVAREZ, *La cuestión obrera y sus leyes*, Zyx, Madrid 1970; A. AUER, *El cristiano en la profesión*, Herder, Barcelona 1971).

El trabajo es propio del hombre, como volar es propio del pájaro. Cuanto el hombre ha hecho en este mundo desde su primera aparición hay que considerarlo como producto del trabajo. El gran cambio histórico en la interpretación del trabajo, así como

los problemas peculiares, que ha planteado nuestra edad de la técnica y de la industria precisamente en el campo del trabajo, reclaman hoy del teólogo unas respuestas claras sobre el particular.

a) Las primeras afirmaciones que la revelación nos proporciona sobre el tema del trabajo son de una profundidad única. Cuando Dios establece al hombre, creado a imagen suya, en el mundo, que ha creado también por el hombre (Gén 2,5ss) o para el hombre (Gén 1), le da una triple orden: debe dominar sobre los animales de la tierra (Gén 1,26), debe cultivar y guardar el jardín alimentándose de sus frutos (Gén 2,15s), y finalmente debe dilatarse sobre la tierra y someterla (Gén 1,28). El contenido de estas afirmaciones se explicita, cuando (Gén 4,17-26) entre los descendientes de Caín, al lado de los agricultores y pastores, se mencionan explícitamente verdaderas profesiones, como constructores de ciudades, citaristas y flautistas, forjadores, etc. Piénsese que el pueblo hebreo (de nómadas) había conocido por primera vez esas nuevas profesiones en la cultura egipcia y babilónica — donde muchas veces esas actividades artesanas sólo eran propias de los esclavos — y se podría creer que los autores israelitas de estos primeros capítulos del Génesis quisieron demostrar en su reflexión sobre el trabajo frente a su interpretaciónn de Dios y del hombre, es decir, en esta su primera «teología del trabajo», que el trabajo no es prestación esclavista, sino un mandato de Dios para salvación del hombre, regalo divino al hombre, quien con su trabajo sirve a Dios y a sí mismo al tiempo que se realiza personalmente. Dios es también el que otorga el éxito. «Tú haces germinar la hierba de las bestias y las plantas del uso de los hombres, de forma que del suelo saquen pan y el vino que hace alegre el corazón humano: a fin de hacer brillar su rostro con el óleo y que el pan los sustente» (Sal 104,14s). Así en Israel, como más tarde en el cristiannismo, el trabajo manual con toda su fatiga, alcanza una alta valoración como mandato divino. Lo pesado del trabajo se interpreta como maldición del pecado: «Maldita será la tierra por tu causa, con trabajo sacarás de ella el alimento todos los días de tu vida; espinas y cardos te producirá, y la hierba del campo comerás (no los frutos del jardín).

Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste tomado, ya que polvo eres, y al polvo volverás» (Gén 3,17-19).

Los textos más recientes ya no tienen esa profundidad. Esencialmente sólo conocen el trabajo como la actividad necesaria para el sostenimiento de la vida, para remediar la pobreza y quizás incluso para hacer el bien dando limosna. La literatura sapiencial pone como modelo ante los ojos del hombre, que propende a la ociosidad, a la hormiga que se preocupa del futuro (Prov 6,6-11; cf. JUAN NIDER, O.P., †1438: *Liber formicarius)* y Jesús Sirá llega incluso a rebajar el trabajo manual que mira al sostenimiento de la vida frente a la actividad espiritual del que enseña la ley (Eclo 38,25-34). En el NT el trabajo aparece con nueva luz y santificado por Cristo, el hijo de un carpintero, por Pablo curtidor de tiendas y por los otros apóstoles que habían ejercido el oficio de pescadores.

b) De primeras, el cristianismo no ha desarrollado teoría o teología alguna del trabajo, pero el vicio de la pereza, a menudo reprochado en los proverbios del AT (cf. Prov. 26,13-16; Eclo 22,1s; Mt 25,26-30), da ocasión a partir de la *Didakhé* (cap. 12) para hablar del trabajo. Sobre todo el monaquismo, a partir del siglo IV ha tenido que referirse al trabajo frente al peligro de la ociosidad como vicio que destruye todo lo noble y profundo en el hombre, y en las reglas monásticas de Basilio, en oriente, y de Agustín y Benito, en occidente, se tratará extensamente del trabajo, como de la obligación diaria del monje, no sólo para el sostenimiento de la vida, sino también para no caer en el vicio de la ociosidad. La pereza figura entre los ocho pecados capitales, tal como se compendiaron entonces en una primera psicología profunda cristiana (cf. Evagrio Póntico; CASIANO, *Collatio* 5,2: PL 49,611; Nilo contra los mesalianos). La edad media cristiana, montada sobre el gran espíritu de la regla benedictina, vive ese espíritu de trabajo en su concepción del estado, aunque entendiéndolo no tanto de modo antropológico, sino más bien bajo el aspecto ascético, social y económico (cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* II-II, q. 187, a. 3). El sano sistema económico de la edad media salvaguarda una sana ética del trabajo (en oposición a la ética la-

boral de los antiguos pueblos y Estados orientales con su esclavitud) en Europa, hasta que, a finales de la edad media, se formó un capitalismo primitivo con producción de mercado y economía de beneficio, que condujo a una separación cada vez mayor entre medios de producción y trabajadores, al tiempo que comportaba la introducción del sistema de depósito y manufacturas. Aquellos comienzos llegaron a su desarrollo con el gran capitalismo, fundado en la industrialización de la economía, sobre todo en Inglaterra (1780-1830, invención de las primeras grandes máquinas), que llevó al tardío sistema capitalista de nuestros días. En lugar del capital privado aparece el capital social anónimo, en lugar de la libre economía de mercado aparece la economía cerrada de monopolio, el liberalismo manchesteriano sucumbe a los ataques del Estado capitalista y por la fuerza de los consorcios económicos. En el desarrollo ulterior de nuestros días el dirigismo estatal, el poder del capital de los consorcios económicos y la fuerza siempre creciente de los trabajadores organizados (sindicatos) se enfrentan dentro de una estructura llena de tensiones. Hay que volver a valorar el trabajo como un acto humano, como una realidad humana en el campo de las fuerzas económicas, políticas y sociales; esa visión es posible con el espíritu de los relatos de la revelación, y hay que entenderlo como un don divino, la posibilidad más honda del hombre en el camino hacia su humanización.

c) La actividad humana se convierte en trabajo cuando está determinada por *la persecución de un fin, la utilidad y la perseverancia.* Sólo así se liberan las fuerzas del espíritu y de la voluntad que conducen al hombre por el camino de lo creativo y le convierten así en colaborador del Dios creador sobre su creación. El sentido del trabajo humano hay que empezar por captarlo desde el hombre y para el hombre. Así lo exige la recta comprensión cristiana del trabajo, especialmente hoy que la máquina y la técnnica, la cadena de producción y la automatización, la fabricación masiva y la producción mediante la división del trabajo, hoy cuando el espacio laboral, condicionado por la máquina con sus condicionamientos técnicos (ruido, ritmo, masa impersonal, luz artificial, aire viciado, etc.), han convertido el trabajo del hombre en una prestación.

Esta concepción nueva y esta nueva ética del trabajo se pueden describir con algunas afirmaciones:

1) Todo trabajo, tanto el corporal como el espiritual, la habilidad técnica lo mismo que el más duro esfuerzo del cuerpo o del espíritu, tiene que proporcionar al hombre en su conjunto, tanto al individuo como a la comunidad, no sólo un mantenimiento y unos bienes de consumo, sino que han de contribuir simultáneamente al desarrollo del propio hombre trabajador y de todas sus fuerzas, corporales y espirituales, éticas y religiosas. Ese servicio humano sólo se alcanza por la dedicación espiritual ética del propio trabajador a su trabajo.

2) Sólo a través de esa recta dedicación al trabajo, a través de una recta ética laboral se garantiza que ese mismo trabajo —que como producción remodela especialmente el mundo material del hombre—, en cuanto esfuerzo personal hace al hombre cada vez más libre de ese mundo material en favor de su propio mundo humano. Que el mundo se humanice cada vez más es el sentido actual del mandato divino: «Dominad la tierra.» Para ello el primer requisito es sin duda la recta imagen del hombre, de la que hemos hablado repetidas veces en esta antropología.

3) Esta interpretación del trabajo permite también entender que un trabajo corporal y hasta espiritual ya no es la única forma de actuación humana. Ahí entra también necesariamente el juego, que nace de la libertad y que libera, así como el ocio auténtico y la actuación social y religiosa del hombre que hunde por completo sus raíces en lo personal, la autorrealización humana en el amor y en la adoración a Dios, en la plegaria, la meditación y el recogimiento, a los que aún hemos de referirnos al final de este parágrafo.

Volvamos ahora la mirada a dos de los campos más vastos del trabajo humano: la ciencia y la técnica.

4. *Las ciencias*

B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, 4 vols., Leipzig [3]1929-31; F. Weidauer, *Objektivität, Voraussetzungslose Wissenschaft und wissenschaftliche Wahrheit,*

1935; A. DEMPF, *La unidad de la ciencia,* Rialp, Madrid 1959; J.M. RIAZA, *Ciencia moderna y filosofía,* Madrid [2]1953; P. LAÍN ENTRALGO, *Panorama histórico de la ciencia moderna,* Madrid 1963; L. HEGENBERG, *Introducción a la filosofía de las ciencias,* Herder, Barcelona 1969; I.M. BOCHÉNSKI, *Los métodos actuales del pensamiento,* Rialp, Madrid 1973; K.R. POPPER, *Logik der Forschung,* Tubinga [3]1969; L. REINISCH (dir.), *Grenzen der Erkenntnis* (HB 357), Friburgo de Brisgovia 1969; H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode,* Tubinga [3]1972; H.J. LIEBER, *Wissen und Gesellschaft,* Berlín 1952; StL VIII [1963] 873-886 (K. HOLZAMER, W. STARK; con bibliogr.); ibid. XI [1970] 737-767; *Wissenschaftstheorie* (E. VON SAVIGNY); SacrM I ([2]1976): 722-745 (A. HALDER - M. MÜLLER, O. MUCK); H. SEIFFERT, *Introducción a la teoría de la ciencia,* Herder, Barcelona 1976.

a) Lo que es el hombre y lo que ese su ser representa para su mundo, aparece, sobre todo, cuando reflexionamos brevemente sobre lo que se denomina «saber humano», que a su vez halla su desarrollo sistemático en el conjunto de las ciencias humanas. Lo que Platón establece en su *Teeteto* y Aristóteles ha desarrollado en su *Organon,* sirve ya para explicar que un saber humano no sólo no se reduce a captar las realidades experimentales, sino que más bien constituye el mundo del mismo hombre en cuanto que abraza las ideas sobre las cosas que están en la base de las realidades y los órdenes internos que fundamentan el ser de las cosas. Así es capaz de una objetividad, que a su vez está enraizada en las fuerzas internas del hombre; es decir, en la lógica del pesamiento humano, como Aristóteles ha expuesto en el libro primero de los *Analíticos segundos.* Hace del mundo de las realidades dadas el mundo de los objetos del conocimiento humano que son simultáneamente objetivos y evidentes; lo cual significa que se muestran como una creación espiritual en mi conciencia, que coincide con el objeto buscado por mí y hasta ahora hallado, y que al mismo tiempo es bien perceptible en su estructura interna, porque me resultan conocidos y ciertos los distintos elementos, las conexiones que fundamentan tales elementos y las cuestiones planteadas en el conjunto de la formación a causa de mi conocimiento de los métodos con que se comprenden y aseguran los elementos y sus motivaciones.

Por otra parte, el objetivo del conocimiento humano en el mundo antiguo hasta la alta edad media fue no sólo la «validez

universal» de las afirmaciones sino también la «universalidad» del conocimiento mismo; finalmente, al final de la edad media se planteó la cuestión del conocimiento del sigular (nominalismo) y con ello todo el campo de las ciencias exactas de la naturaleza y de lo personal en la comprensión humana de la historia. Lo que F. Bacon († 1626) perseguía con su *Novum Organon* (en oposición al *Organon* aristotélico), lo consiguieron J. Kepler († 1630) e I. Newton († 1727; fundamentando su obra *Philosophiae naturalis principia mathematica,* Londres 1687) mediante la introducción de las matemáticas: la ciencia exacta de la naturaleza. Finalmente, I. Kant († 1804), después que R. Descartes (1650) había dividido, por primera vez, la realidad mundana en *res cogitans* y *res extensa,* planteó la cuestión crítica de la «posibilidad del juicio sintético *a priori*» como consecuencia de tal desarrollo. Con ello quedó abierto el camino a unos métodos del conocimiento siempre nuevos y, por ende, a unos objetos y campos cognoscitivos nuevos asimismo, desarrollándose así la pluralidad de las ciencias modernas. Para hacerlas, a su vez, más comprensibles desde el siglo XIX, justamente a partir de los distintos métodos, se intentó dividir tales ciencias en ciencias de la naturaleza y del espíritu (H. Grassmann, E. Becher, etc.), o bien en ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura (A. Menzel, H. Rickert), en ciencias jurídicas e históricas (W. Windelband), en ciencias naturales y sociales (M. Adler). Quizá sea adecuado, conforme a nuestra imagen estructural del hombre, suponer una triple división en las ciencias, como ya lo intentaron Platón y, de una manera nueva, I. Kant: ciencias de leyes universales (lógica, matemáticas, metafísica), ciencias de leyes particulares (ciencias experimentales y de la naturaleza) y ciencias que tienen que ver con la libertad humana (ética, sociología, historia, aunque también las ciencias del lenguaje y la hermenéutica en tanto que no pertenecen al primer campo). En la práctica los distintos campos se superponen de continuo, aunque los tres señalados, por su acento peculiar, deberían ser siempre característicos de los distintos campos de la ciencia (cf. K. ULMER [dir.], *Die Wissenschaften und die Wahrheit. Ein Rechenschaftsbericht der Forschung,* Stuttgart 1966).

Pero a las ciencias particulares les preceden siempre la filosofía, que investiga simplemente el saber del saber, el ser del ser, y sobre todo el sentido de la vida humana, y la teología que reflexiona sobre el Dios buscado en la encuesta del hombre acerca de sí mismo, acerca del sentido de su existencia, sobre el Dios que se revela en todo el mundo y al que se contempla en la fe, y cuanto está fuera de Dios lo estudia con relación a él, origen y meta de toda la realidad.

b) Desde una antropología teológica son hoy especialmente importantes para esta campo de las ciencias las reflexiones siguientes:

1) Hay que tomar muy en serio la adecuada autonomía de las realidades terestres y de las ciencias que las investigan. A este respecto dice el concilio Vaticano II: «Por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte... Quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas su ser. Son de lamentar, a este respecto, ciertas actitudes, que se han dado algunas veces entre los propios cristianos, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia [el caso de Galileo]» *(Gaudium et spes,* art. 36). Tras dificultades aquí aludidas se esconden ciertamente, además de las debilidades humanas de la Iglesia, auténticos problemas objetivos que no se pueden pasar por alto.

2) Si la ciencia como compendio de todo el posible conocimiento teórico del hombre no incluye en sí frontera alguna por lo que respecta al propio objeto o al método, no se debe, sin embargo, perder de vista que la genuina objetividad de la ciencia topa siempre con unos límites en la disposición ética del científico al igual que en la aplicabilidad de los conocimientos científicos en el mundo de los hombres. Las palabras del apóstol: «Todo me es permitido, pero no todo es conveniente» (1Cor 6,12), tienen también aquí su aplicación, aun cuando en el actual impulso cien-

tífico muchas veces no es el individuo, sino más bien la comunidad la que puede y debe establecer dichos límites. Esto siempre se ha evidenciado en la Iglesia cuando estaba en juego la recepción de unos bienes culturales que no habían florecido en suelo cristiano, como en la acogida de las grandes culturas antiguas (cf. LThK 5 [1960] 215-222: *Hellenismus und Christentum* [P. HENRY]). Lo mismo vuelve a advertirse hoy en la recepción de las culturas asiáticas de China, el Japón y la India dentro de la liturgia (cf. *Sacrosanctum Concilium,* art. 37-40), como también de varios campos de la cultura técnica (recuérdese la música, la arquitectura y la pintura para la Iglesia).

3) Para el cristiano, el quehacer científico es a la vez un alto quehacer ético y religioso. Eso significa que tampoco en este campo de la suprema experiencia del espíritu humano se puede pasar por alto el hecho de la pecaminosidad original, que en todo obrar humano aparece como autosuficiencia, egoísmo, complacencia personal, afán de enseñoreamiento y ruina del mundo. Por ello, la revelación conoce también un concepto negativo de mundo, contra el que advierte el apóstol cuando dice: «No os amoldéis a las normas del mundo presente, sino procurad transformaros por la renovación de la mente, a fin de que logréis discernir cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, lo que le agrada, lo que es perfecto» (Rom 12,2; cf. *Gaudium et spes,* art. 37). Eso significa que el espíritu humano tiene siempre que preservar y buscar renovadamente su libertad tanto exterior como interna, si ha de lograr su obra cultural, especialmente en el campo de las ciencias (ibid. 59; cf. E. CORETH, *Freiheit und Bindung der Wissenschaft,* ZKTh 94 [1972] 129-144).

Esto significa asimismo que el hombre debe asumir sobre sí aquella suprema negación personal, que el cristiano califica humilde y agradecido como «cruz» (cf. Lc 9,23), no sólo superando los estorbos y dificultades por parte del objeto o del método, sino también venciendo los peligros del propio corazón *(Gaudium et spes,* art. 37); ello supone que debe mantener e incorporar los altos valores de la tradición, que crean sobre todo una cultura humano espiritual, cuando se apropia y desarrolla las nuevas formas de cultura nacidas de las ciencias naturales y de la técnica

(ibid. art. 56); significa que debe aprender siempre a armonizar el mundo de su fe y el mundo de su conocimiento, de tal modo que, pese a todo el nuevo dominio del mundo, no pierda conciencia de que es criatura y de su gratificación inmerecida, así como la actitud congruente, sino que en cualquier caso robustezca y ahonde en esta conciencia (ibid. 57); ello significa que en su propia obra cultural debe buscar y dar testimonio de la sabiduría de Dios, sin olvidar jamás que no puede llevar la obra de su propio espíritu a la consumación querida por Dios sin la acción del Espíritu divino.

5. *La técnica*

J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica,* R.ª de Occidente, Madrid [3]1968; *Wissen im Überblick: Die Technik,* Friburgo de Brisgovia 1969; F. DESSAUER, *Discusión sobre la técnica,* Rialp, Madrid 1964; J. BINKOWSKI, *Philosophie der Technik,* 1962; W. VON BENTHEM, *Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik,* Essen 1966; N. MORAY, *Cibernética,* Herder, Barcelona 1967; J. PUJIULA, *El hombre y la técnica,* Montaner y Simón, Barcelona 1964; G. RUSSO, *El fantasma tecnológico,* Emecé, Buenos Aires 1969; G. FRIEDMANN, *El hombre y la técnica,* Ariel, Barcelona 1970; R.J. FOCKE, *La humanidad y la técnica,* Tucumán, México 1970; N. WIENER, *Cibernética,* Guadiana, Madrid 1971; R. HASELOFF (dir.), *Grundfragen der Kybernetik,* Berlín 1969; K. STRUNZ, *Integrale Anthropologie und Kybernetik,* Heidelberg 1965; A. DAVID, *La cibernética y los humanos,* Labor, Barcelona 1970; G. KLAUS (dir.), *Wörterbuch der Kybernetik,* 2 vols., Francfort del Meno (Fischer-B.) 1969; H.J. SCHULTE-VIETING, *Glaubenserfahrung in einer technischen Welt,* HerKorr 28 (1974) 148-156 (panorama bibliográfico); LUEGER, *Lexikon der Technik,* 17 vols., Stuttgart 1971ss; StL VII (1962) 924-936: *Technik* (F. ASSELMEYER, A. HALDER); ibid. X (1970) 576-596: *Kybernetik* (H. STACHOWIAK, H. DENZLER); SacrM VI (1976) 501-511: *Técnica* (A. HALDER).

a) Si fue decisivo para la ciencia el recto conocimiento de la realidad, su comprensión interna y la evidencia del orden y la ley, así también es determinante para la técnica el pensamiento utilitarista, ligado a la posibilidad de penetración efectiva en el conjunto de causa y efecto. Si la técnica construye primordialmente sobre los resultados de las ciencias naturales, también la

técnica influye de manera decisiva en las ciencias del espíritu (cf. las máquinas de elaboración de datos). Si la ciencia con sus métodos científicos ha convertido la naturaleza misma en objeto del saber, también la técnica quiere poner al servicio del hombre y de las necesidades y deseos humanos las fuerzas de la naturaleza con ayuda del conocimiento científico de la misma naturaleza. Si para la ciencia la verdad era un valor universal, también lo es para la técnica la realidad en la aplicación del saber como principio y meta simultáneamente. La ciencia quiere conocer la verdad a cualquier precio; la técnica persigue los mayores beneficios posibles con la menor aplicación de materiales y de trabajo. Si la ciencia de la naturaleza sirve a la investigación inductiva y desinteresada de la realidad, la técnica sirve a la aplicación deductiva y práctica de los conocimientos científicos al servicio del hombre. De este modo la técnica edifica sobre los conocimientos de la ciencia de la naturaleza, y pone esos conocimientos al servicio de la obra técnica tanto en su totalidad como en cada una de sus partes.

Esta utilidad transitoria ciertamente sólo puede ser alcanzada por el espíritu creador del hombre, que debe disponer creativamente las formas más adecuadas para cada una de las partes y procesos; se trata de unas formas técnicas que no se dan en la naturaleza, y que incluso después de su descubrimiento sólo deberán desarrollarse y completarse para la aplicación económica.

Ahora bien, lo decisivo es que el hombre, a través de la investigación científica y la aplicación y descubrimiento técnicos, ha creado al lado de la naturaleza un mundo técnico independiente, que, al igual que la naturaleza, cuya parte es el hombre, determina constantemente la vida del hombre. Si se considera el hecho de que más del setenta por ciento de la población en los países industrializados trabaja en profesiones técnicas, el teólogo está llmado sobre todo, de cara a la antropología teológica, a reflexionar hoy sobre el mundo.

b) La técnica es la forma más eficaz de la acción del espíritu sobre la materia. La desafortunada frase de F. Bacon: «Saber es poder», ha encontrado con ella una nueva aplicación. Mediante la incorporación de los conocimientos de las ciencias na-

turales a la técnica, mediante el sometimiento de las fuerzas de la naturaleza al servicio de los objetivos humanos, las creaciones técnicas alcanzan cierta autonomía, que pueden ser aplicadas por igual tanto por los buenos como por los malos impulsos del hombre, y tanto para el bien del hombre como para su desgracia. Mediante el examen de los «círculos regulares», en los que están ligados diversos círculos operativos, mediante la posibilidad de la dirección automática de procesos mecánicos múltiples y complicados (cf. la cibernética), se logra el desarrollo exacto e independiente de tales procesos mecánicos que ahorra muchas fuerzas laborales humanas y, sobre todo, que libera al hombre del servicio monótono y embrutecedor de las distintas máquinas. No obstante, la automatización de grandes instalaciones fabriles (por ejemplo, telares o fábricas de máquinas herramienta) crea nuevos y graves problemas económicos y sociales. La automatización puede poner en peligro puestos humanos de trabajo. La creciente tecnificación convierte cada día más al hombre en una «rueda» de la máquina de su propio mundo, somete su trabajo corporal al ritmo de la cadena de producción, y condiciona su labor espiritual mediante la complejidad de las nuevas creaciones mecánicas y técnicas. La técnica moderna hace posible, aunque también condiciona la vida del hombre de hoy. Se encierran numerosas cuestiones y exigencias, de algunas de las cuales al menos vamos a hablar en nombre de una antropología teológica:

c) Ante todo hay que distinguir perfectamente el orden científico y el orden técnico:

1) El objetivo de la ciencia pura en cuanto exposición objetiva de la realidad no se puede limitar, sino que con la evolución de la humanidad se desplaza cada vez más lejos, aun cuando el propio hombre como objeto de esa investigación por su ser personal, que no puede objetivarse, representa una frontera necesaria. Esto vale, por ejemplo, en el campo de la biología (neurología y teoría de la herencia), que es el más cercano a la esfera personal del hombre. Otra es la situación en la aplicación técnica de los conocimientos científicos, que no sólo se ve limitada por factores económicos; en el estado actual de la técnica el hombre debe reflexionar de antemano, si es que quiere y puede

realizar una posibilidad técnica que sólo sirve para la destrucción y que, una vez realizada, representa una fuerza autónoma que escapa al dominio de los inventores y constructores (recuérdese el armamento atómico en manos de los políticos). El hombre como animal moral debe buscar y mantener, en este caso, la ley de la masa en sí mismo, en su propia libertad, a fin de no poner en juego de una forma irresponsable su propia existencia y la existencia de su mundo.

2) El crecimiento de la población mundial, el alto desarrollo de la cultura externa y, en consecuencia, de las necesidades humanas, reclaman hoy en todos los campos de la vida humana una aplicación sensata de todas las posibilidades técnicas de nuestro tiempo al servicio de la humanidad y de cada uno de los hombres. Mas cada una de esas posibilidades técnicas, en proporción con su propio desarrollo, plantea al hombre, como creador libre de su mundo técnico, la exigencia humana y cristiana de continuar desarrollando al hombre como ser moral en la misma medida, y de ayudarlo a encontrar y mantener en su propia conciencia la medida para su mundo. El progreso técnico exige el mismo progreso en el terreno político, económico y moral del hombre, si es que dicho progreso técnico no ha de convertirse en el sepulturero de la cultura humana. Los graves problemas de la sociedad, la economía y la política mundial de nuestro tiempo permiten reconocer esas exigencias como exigencias del sentido común, cuya puesta en práctica, desde luego, que no puede realizarse sólo a través del conocimiento, sino en exclusiva mediante la libertad ética del hombre, mediante su reflexión personal, el dominio de sí mismo, la autolimitación y la entrega personal.

3) Estas actitudes éticas del hombre, que parecen exigírsele cada vez más por la cultura moderna, no son, como puede demostrarse por la historia, resultado del desarrollo en sí mismo —y esto vale incluso cuando no se admite en modo alguno el erróneo principio biológico de la historia, como lo propone O. Spengler—, sino que brotan del propio hombre, que ha creado ese desarrollo, incluso oponiéndose a él, desde su fuero interno, que, reiteradamente lo sujeta a examen y lo realiza. El teólogo es del

sentir que ese crecimiento interiorizante del ser ético del hombre, esa madurez moral, no es posible sin una reorientación del mismo hombre hacia el Dios creador del universo, creador y modelo del propio hombre. La imagen del hombre como criatura, ligada a la verdadera imagen divina de la revelación, que posee la conciencia existencial de su completa dependencia de Dios y de su responsabilidad ante él, es el requisito previo para la puesta en práctica de las actitudes éticas humanas hoy necesarias para resolver esas cuestiones mundiales. La imagen de Dios, imprescindible para tal reorientación, no es el simple resultado de una reflexión humana. Se demuestra más bien como un Dios de lo que la fe cristiana llama revelación y gracia. El camino hacia ese don — que puede ser regalado y que el hombre puede recibir — es un obrar humano, que el creyente cristiano denomina oración. Al hombre, como ser creador de cultura, le concierne también la oración, la súplica y la gratitud de criatura ante su creador, según se expondrá más claramente en la última sección sobre las distintas formas del arte como creación cultural del hombre (acerca de la cuestión del futuro de la humanidad y los límites de su conocimiento, cf. DENNIS MEADOWS, *Die Grenzen des Wachstums, Bericht des Club of Rome, Zur Lage der Menschheit,* Hamburgo 1973; H. VON NUSSBAUM (dir.), *Die Zukunft des Wachstums. Kritische Antworten zum «Bericht des Club of Rome»,* Düsseldorf 1973; H.E. RICHTER (dir.), *Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell,* Stuttgart 1974; W.L. OLTMANS, *Die Grenzen des Wachstums, Pro und Contra,* Hamburgo 1974).

6. *El arte*

J. VOLKELT, *System der Ästhetik* I, Munich ²1927; II ²1925; III ²1925; M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España,* 1946-1947 (tomos I-V de *Obras completas,* Editora Nacional Madrid; H. LÜTZELER, *Einführung in die Philosophie der Kunst,* Bonn 1934; J. STAUDINGER, *Das Schöne als Weltanschauung (im Lichte der platonisch-augustinischen Geisteshaltung),* Viena 1948; *Die Künste im technischen Zeitalter* (edit. por la Academia Bávara de Bellas Artes), Darmstadt 1956; F. KAUFMANN, *Das*

Reich des Schönen. Bausteine zu einer Philosophie der Kunst, Stuttgart 1960; A. ÁLVAREZ VILLAR, *Filosofía del arte,* Morata, Madrid 1968; J. CAMÓN AZNAR, *Filosofía del arte moderno,* Ciencias morales, Madrid 1965; P. CEREZO, *Arte, verdad y ser en Heidegger,* Madrid 1963; A.-M. HENRY (dir.) *Iniciación teológica* I, Herder, Barcelona [3]1970, 168-190: *El arte cristiano* (F.P. VERRIÉ); E. DE BRUYNE, *Estudios de estética medieval,* 3 vols., Gredos, Madrid 1959; A. HAUSER, *Introducción a la historia del arte,* Guadarrama, Madrid 1969; G. VAN DER LEEUW, *Vom Heiligen in der Kunst,* Gutersloh 1957; StL V (1960) 190-199 (A. HALDER); SacrM I ([2]1976) 425-437: *Arte* (A. HALDER); II ([2]1976) 889-894: *Estética* (E. OBERTI).

Arte es la expresión más alta y más frágil, la más brillante y la más profunda de la cultura humana. Por variado que pueda ser todo aquello que se llama arte, con una variedad que no sólo procede del objeto, sino más aún del medio material, de la forma espiritual, del estilo de la época, por su hondura y por su altura es una sola realidad; la genuina y verdadera realidad, que el hombre en medio de toda la auténtica realidad experimentada busca y edifica como su mundo humano.

a) Arte es para el hombre la auténtica y verdadera realidad porque expresa y compendia de manera singular los modos de ser del hombre, su imagen estructural, tal como la hemos desarrollado, y los comprende de una manera en que puede y debe encontrar su mayor expresión posible el elemento particular en el todo, y el todo en cada elemento. Espíritu en el cuerpo y corporeidad del espíritu, la forma concreta y la idea de esa forma, la verdad supratemporal y las expresiones de esa verdad ligadas al tiempo, todo ello coincide en una auténtica obra de arte. En este sentido arte es siempre y únicamente creación del hombre; por lo que se distingue esencialmente de toda belleza natural o espontánea. La comprensión espiritual de la belleza que hay en la naturaleza no es por sí sola arte humano. Sólo constituye el sentimiento artístico, que a su vez representa una gran unidad de tensión entre la fuerza creadora del espíritu humano en la comprensión y en la expresión de lo comprendido, y la voluntad creadora para tal comprensión y expresión.

El arte no busca, por ello, la objetividad como la ciencia, sino la verdad, que no es naturaleza, sino libertad, misterio humano, participación del hombre, criatura limitada, en la totalidad

esencial de la creación en su conjunto (cf. H.U. VON BALTHASAR, *Wahrheit*, libro I: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1947; id., *Das Ganze im Fragment*, ibid. 1963).

El arte no es útil como la técnica tampoco puede ser un fin en sí mismo (el arte por el arte, consigna del filósofo francés V. Cousin, † 1867), porque el hombre como único creador del arte en este mundo está ordenado a la búsqueda de la «verdadera realidad» en la comunidad humana como en la verdad del macrocosmos referida a la comunidad; en ese servicio debe mantenerse, si es que no quiere fallar su propio ser en su desarrollo y maduración.

Lo que son para la ciencia los principios y los métodos, lo que es para la técnica la idea de utilidad económica, eso es para el arte lo que se podría llamar «forma». Donde el concepto «forma» se determina por la pluralidad de las relaciones que caracterizan al hombre en razón de su posición estructural en el centro del cosmos como su mundo. Una rápida ojeada a la pluralidad de los campos en que nos encontramos el arte humano, puede indicar la altura, anchura y profundidad, propias del concepto «forma» como principio del arte. En el fondo no puede haber ningún campo de posible expresión humana que no pueda y deba humanizarse por el arte.

Hay que referirse en particular a los siguientes principios objetivos y formales de división del arte: objetivos: literatura, música, danza y ballet, teatro como representación escénica y ópera, pintura, plástica, industrias artísticas, arquitectura de las distintas construcciones utilitarias, de las ciudades y del campo; formales: a) peculiaridades en la manera de expresión del arte desde las posibilidades polares del hombre como ser corpóreo espiritual en la busca de la forma artística, a través de la comprensión experimental o la configuración abstracta, la captación de la idea supraindividual o exposición de lo típico en lo individual, expresión para lo infinito, para lo que se hace o lo que está completo; formal: b) peculiaridades de los estilos artísticos mediante la subordinación a la vivencia humana, de tal modo que lo llamado bello aparece como lo noble o lo gracioso, lo que conmueve o lo que serena (dionisíaco y apolíneo: F. Schiller), lo suntuoso

y lo delicado, lo trágico y lo cómico, la belleza ideal y lo feamente bello, etc. Aunque la forma pueda estar determinada por la materia espiritual y corporal, es su ser específico como forma lo que define al arte.

b) Lo que el arte significa, su importancia para la humanización del hombre, se hace patente a los ojos de nuestro espíritu, cuando echamos una ojeada a la creación artística del hombre. Si el arte es siempre exclusivamente obra del hombre, debemos preguntarnos cómo el hombre llega a esa obra y qué es lo que acontece en el hombre y con el hombre.

El quehacer científico del hombre arranca de la admiración (θαυμάζω: PLATÓN, *Teeteto* 155*d:* «Pues, con muchísima frecuencia es esto, la admiración, lo que experimenta un filósofo; más aún, no hay otro comienzo de la filosofía que éste»), provocada por una experiencia sensible o espiritual. Por el contrario, el móvil de la actuación técnica es la utilidad que la obra técnica aporta al hombre. Como seno materno de la creación artística hay que mencionar un sentimiento fundamental en el hombre, que hoy se denomina sentimiento creador. H. Lützeler divide el proceso de la creación artística en estas fases: sentimiento creador, concepción del núcleo de la obra, desarrollo penumbroso de ese núcleo, período de los intentos críticos de la obra y realización definitiva (págs. 67ss). Estas fases son ciertamente características para la realización de una obra artística extrahumana y temática. Para la creación artística, por ejemplo, en la literatura, la música, la danza, el ballet y la pantomima, es fundamental sin duda una conducta primordial humana, que podríamos designar perfectamente como juego. En el juego se desarrolla la libertad interna del hombre corpóreo espiritual, condicionado en este mundo por el tiempo y el espacio: de ahí la importancia del juego para las formas del arte en el lenguaje, la música y el movimiento humano, subordinadas al tiempo. Ya Heraclito expresaba esta hondura misteriosa del hombre al decir: «El dios del tiempo es un niño juguetón tirando tánganas: ése es el reino del niño» (DIELS I,4; n.º 52, pág. 88). J. HUIZINGA (*Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel* [RdE 21] Hamburgo 1956, redactado en 1938) ve simplemente el origen de la cultura en el juego. H. RAH-

NER *(Der spielende Mensch,* Einsiedeln 1952) ha desarrollado estas ideas con vistas a una teología del juego. La enorme seriedad y la profunda alegría que laten en un auténtico juego infantil, la contingencia y la responsabilidad del hombre en cuanto criatura delante de su creador están como un principio unificador detrás de toda obra cultural humana. El perpetuo devenir y pasar del cosmos como criatura, que recibe y tiene en su creador el origen y meta final, y por consiguiente su sentido último, es el gran significado de la palabra del AT sobre la sabiduría que juega: «Cuando (Dios) estableció los cielos, allí estuve; cuando trazó el horizonte sobre el abismo, cuando fijó las nubes en la altura, cuando asentó las fuentes del abismo, cuando impuso al mar su mandato de que las aguas no saltaran la orilla, allí estuve a su lado como arquitecto, haciendo sus delicias cada día, recreándome siempre en su presencia, recreándome en el orbe de la tierra y teniendo mis delicias con los hombres» (Prov 8,27-31: cf. G. VON RAD, 197ss). Es la chispa divina en el espíritu creador del hombre, que humaniza la naturaleza con su obra cultural, y especialmente con su arte.

c) Tras estas breves indicaciones, que pueden completarse con la lectura de la bibliografía citada en la introducción, vamos a formular una vez más los principios y exigencias que una antropología teológica debe hoy tener en cuenta por lo que se refiere a este campo.

1) En nuestra era técnica, en nuetra sociedad de consumo, el arte, su origen, su finalidad y sentido, se han hecho muy problemáticos. En lugar de la contemplación entra cada vez más lo planeado de manera abstracta y mental. La forma no sólo es totalmente independiente de cualquier concepción imitativa, sino también de cualquier realización de las formas contempladas en la naturaleza, habiéndose convertido en la corporeización, por lo general, de una idea geométrica, que también se puede realizar y multiplicar de un modo técnico. Si el arte habitual de nuestros días ha ganado ciertamente en seriedad y objetividad (frente a los tiempos de naturalismo vulgar en el siglo XIX) gracias a esa evolución, el arte grande, libre y autónomo debe volver a reflexionar que sólo podrá seguir siendo un arte creador si persiste

en ser un arte receptivo, si continúa siendo consciente de que está vinculado a un modelo dado en el mundo sensible y en el espiritual, como arte del hombre creador, si tiene conciencia de que no puede apropiarse la creatividad divina. El arte humano siempre se mantiene como un servicio a la verdad. Precisamente en nuestro mundo que «ha perdido, como jamás había perdido, su estabilidad y que se ha hecho inmensamente complejo, cargado de datos y huyendo en el tiempo y en el espacio» (E. Praetorius), ese servicio de mostrar siempre al hombre la verdadera realidad resulta imprescindible.

2) Al igual que el hombre, como parte del mundo, está necesariamente referido a ese mundo en cuanto naturaleza, así también, y más aún, está referido a sí mismo como dato, posibilidad y empeño, si es que su arte ha de volver a encontrar una grandeza humana. Así como las ciencias de la naturaleza, en su evolución, se han convertido cada vez más en un sistema de formas racionales, abandonando la transparencia o representabilidad de sus objetos y eliminando de su sistema al hombre (así como al Dios creador), de igual modo la evolución del arte moderno va por el camino de desterrar al hombre del arte, de crear un arte sin el hombre, que fatalmente deriva a un arte deshumanizado. Tal vez los antimovimientos primitivos de nuestro tiempo, como los distintos tipos de arte pop y música rock, al igual que la pintura y la escultura ingenuas — y no desde luego el naturalismo exaltado estatalmente en los sistemas absolutistas del fascismo y del bolchevismo — constituyen una reacción natural del hombre a esa evolución técnica. El gran arte de nuestro tiempo deberá buscar y encontrar, de una forma siempre renovada, al hombre como centro que da sentido a todo arte. El hombre nuevo necesita un arte nuevo, como el arte nuevo tiene necesidad del nuevo hombre.

Sólo así será posible desarrollar la consideración artística desde la mera «estilística» (cf. G. Bandmann; G. SCHUHMACHER, *Musikästhetik*, Darmstadt 1973) hasta la cuestión del «arte en sí» (filosofía artística), en la que se pueden plantear y resolver otros dos problemas: el de la continuidad de las dos respuestas que desde siempre se han dado a la cuestión de lo bello («lo bello es aquello que agrada contemplar», y «bello significa una plenitud

ordenada del ser»: J. Staudinger), y el otro problema de la posibilidad incluso de una valoración absoluta del arte a través de los distintos estilos históricos en el marco del mismo ámbito cultural, aunque también mediante una comparación del arte entre los diferentes pueblos de la tierra (cf. H. LÜTZELER).

3) Mas para el logro del nuevo arte es decisivo que abrace y mantenga la recta interpretación del mundo y del hombre que, según queda demostrado, no es posible sin la apertura a Dios. Para nuestra época hay que recordar aquí tres afirmaciones singularmente importantes: *a)* Lo primero es que desde el comienzo de la humanidad ha brotado un arte auténtico desde las profundidades religiosas del hombre, aun cuando las concepciones religiosas fueran todavía confusas y aberrantes. Lo santo tiene en el hombre su dimensión y dinámica, robusteciéndose no tanto por una ilustración intelectual, sino únicamente cuando la penetración reflexiva de la fe descubre en efecto nuevas profundidades de lo santo en el misterio, es decir, cuando introduce en una nueva tiniebla, como es el caso de la revelación judeocristiana.

Lo santo, sin embargo, no es por sí mismo el origen de la creación artística, sino que más bien es su gran estimulante. La creación artística hunde sus raíces en la profundidad del hombre corpóreo espiritual, en la que éste se halla ligado a las fuerzas del cosmos; y el conocimiento acerca de lo santo es sólo la gran fuerza que proyecta sobre esas honduras tenebrosas del sentimiento cósmico tanta luz como para que brote y se vigorice la voluntad de configurar lo bello, cual expresión de la profundidad y riqueza de ese cosmos vivido en el propio corazón. Por ello es decisivo para el gran arte la anchura cósmica en la hondura personal de la piedad (cf. S.S. ACQUAVIVA, *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft*, Essen 1964).

b) Desde esta situación también se explica que, en la concepción del gran arte, a lo bello pertenece también lo desgarrado y deforme, más aún lo malo y lo odioso, al igual que en la realidad de este mundo creado también tienen su puesto el pecado y el mal. En toda su hondura no se pueden explicar con la concepción griega neoplatónica como «algo que no debería ser», más bien hay que aceptarlos en su significación positiva para el des-

arrollo y maduración del bien en el mundo, como un elemento dinámico en el devenir de la realidad terrena. Lo apolíneo en el sentido de lo bello como vasta armonía total es sólo un aspecto de lo bello, y se convertirá en no verdadero si no se contempla en confrontación con la dionisíaco. La imagen divina del AT, que no ve a Dios sólo como el Dios aniquilador, ni sólo como el Dios misericordioso, sino también encolerizado, coincide esencialmente con nuestra imagen cristiana del mundo, y no se puede sustituir por la imagen griega y neoplatónica de Dios (cf. PLOTINO, *Ennéadas* v,8,3 = La Belleza suprainteligible).

c) Lo dicho aquí adquiere singular importancia en el arte eclesiástico, y ello sobre todo en nuestra época de la técnica y de la sociedad de consumo. El cristiano comprobará con alegría que desde la irrupción del movimiento juvenil después de la gran guerra, y muy particularmente desde la época de las ruinas, tras la segunda guerra mundial, el arte cristiano eclesiástico ha vuelto a encontrar algo de la profundidad que poseyó en la Bizancio de los siglos VI-VII o en el occidente de los siglos XII-XIII. Sigue siendo válido lo que G. VAN DER LEEUW ha expuesto en su obra *Vom Heiligen in der Kunst,* aun cuando no se pueda pasar por alto que la tendencia materialista, atea e inhumana en nuestra imagen del mundo exige grandes y profundos esfuerzos al tiempo que reclama un arte en el marco de la Iglesia, que incluso este mundo puede entender como una llamada a una nueva comprensión de la verdadera realidad de ese mismo mundo. Lo que H. SCHADE ha expuesto en sus «Perspectivas sobre el tema Iglesia y arte» *(Der Christ in der Welt* XV,1*a*/*b*: H. SCHADE, *Gestaltloses Christentum? Perpektiven zum Thema Kirche und Kunst,* Aschaffenburg 1971), no se puede desoír, aunque sería necesario completarlo a fondo por lo que se refiere al vasto campo de la música y la literatura. El gran progreso que la Iglesia de nuestro tiempo ha hecho en el terreno del arte tal vez consista en que aprende a entender de nuevo «el gran arte en sí» como una llamada religiosa y como una confesión de fe, si bien los objetos de ese arte no están tomados de la historia bíblica sino simplemente de la profundidad del alma humana, que todavía hoy es una *anima naturaliter christiana* (cf. Tertuliano), el alma en la que se hallan

siempre la hondura y la verdad, la oscuridad y la luz. El arte de la Iglesia como todo arte auténtico, tendrá siempre una alta función de servicio en la humanización de la humanidad. Sin embargo, no hay que ver esa función de servicio como un servicio de la madre que alumbra una nueva vida con dolores y peligros.

Con mirada retrospectiva podemos decir que cuanto se ha expuesto en los capítulos 3, 4 y 5, presenta lo más necesario de lo que hoy se debe decir con vistas al desarrollo del esquema estructural del hombre, según lo hemos trazado en el § 23. Aun cuando lo expuesto no sea más que el esqueleto que permite comprender cuanto hasta ahora se ha dicho del hombre en la medida en que todavía hoy conserva su vigencia, también pueden entenderse con ello las cuestiones de hoy y de mañana y buscar respuestas objetivas a las mismas. Tal es el sentido de este pequeño manual: capacitar al hombre de hoy para entender las cuestiones actuales de tal modo que sea posible una respuesta válida también para mañana. El presente implica un montón de materiales del pasado, y, desde luego, en los distintos grupos sociales, materiales totalmente distintos y éstos, a su vez, de manera diferente por completo. Ése es el motivo de que hayamos expuesto muchas veces en amplias panorámicas las doctrinas de la gran tradición, pues que una interpretación transitoria, que sólo se funda en la propia experiencia vital, cualquiera, y en especial una persona joven, hoy la interpretaría mal en buena parte, con lo que la respuesta también sería falsa. En este aspecto no se puede olvidar que también las cuestiones del presente muchas veces se exponen de manera torcida o equivocada a causa de la escasísima base científica y es necesario buscar una respuesta para explicar y después resolver la cuestión misma con un mejor y más amplio conocimiento. Un auténtico pensamiento filosófico, y más aún si se trata de una argumentación teológica, debe, a causa de su obligación respecto del tema, mantener y desarrollar siempre de nuevo el sentido frente a la tradición espiritual de la humanidad, si no quiere traicionar lo humano y hasta incluso el don mismo de la revelación.

SECCIÓN SEXTA

ANGELOLOGÍA

Según el testimonio de la Escritura, según la doctrina y la práctica oracional de la Iglesia desde el comienzo, pertenece también a la creación de Dios un mundo, que nosotros los hombres no podemos captar con nuestros sentidos como el mundo terreno, pero que no se presenta a nuestros pensamientos como una realidad personal transcendental al igual que Dios: es el mundo de los ángeles. El hecho de que el mundo de esos seres, de los que habla la Sagrada Escritura en muchos lugares, como se verá más adelante, no se dé directamente ni en la experiencia mundana de todos los días ni en el pensamiento transcendental del corazón humano, comporta el que precisamente este campo de la realidad creada presente hoy graves dificultades para la fe y más aún para la teología que medita sobre la fe y reflexiona sobre sus enunciados.

La verdadera causa de todas esas dificultades hay que buscarla sin duda en la misma naturaleza dialéctica de lo que tenemos ante nosotros como revelación y como teología. Así como la revelación de Dios se transmite por el hombre, de una manera humana y en un lenguaje humano, así también la teología creyente busca precisamente a través de esa comunicación humana, con empeño siempre nuevo, lo que hay de divino en ella. Lo que nosotros encontramos en la realización natural del espíritu como tensión entre el pensamiento racional y el transcendental, se pone también de manifiesto en la reelaboración teológica de la revelación, en el proceso de la fe, que ya el autor de la carta a los He-

breos describe con estas memorables palabras: «La fe es soporte de las realidades que se esperan (que aún no se poseen), y prueba de las que no se ven» (Heb 11,1). En nuestro tiempo esas dificultades se han agrandado por la imagen del mundo que trazó en el siglo XIX en nombre de la comprensión que entonces se tenía de la ciencia de la naturaleza y que se puede caracterizar con estos rasgos: la conciencia cristiana, tal como se había desarrollado a la manera cristiana en el siglo XV (cf. Nicolás de Cusa, G. Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, etc.), se vio descristianizada por la vida práctica del renacimiento y condujo a la imagen de la autonomía humana creadora, que ya no entendía al mundo como creación, sino sólo al mundo del hombre, al que únicamente se podía analizar con los sentidos humanos y definir con su pensamiento lógico matemático en forma positivista, y que siempre debía aparecer como algo más que simple mundo material *(res extensa)* frente al hombre *(res cogitans:* R. Descartes), hasta que el siglo XIX cayó en un materialismo monístico, que también excluía cualquier fe en Dios. Pero cuando la fe falla, ya no tiene lugar alguno la fe bíblica en los ángeles, que sólo aparecen allí como mensajeros que Dios envía y que a Dios vuelven cumpliendo su voluntad. Esta actitud positivista, racionalista y materialista define a nuestro mundo, en el que también vivimos los cristianos como hijos de nuestro tiempo.

Las numerosas afirmaciones extrabíblicas sobre los seres angélicos las ha explicado la moderna historia de las religiones desde una imagen dualista del mundo, mientras que la psicología profunda lo ha hecho desde las represiones psíquicas del hombre. Aun cuando hoy ya no es habitual derivar los relatos angélicos de la Biblia del mundo de los dioses babilónicos (cf. F. DELITZSCH, *Bibel-Babelstreit)* o del mundo persa de los espíritus (P. Jensen), el movimiento de desmitización ha llevado a la exégesis a formular afirmaciones como ésta: «El conocimiento de las fuerzas y leyes de la naturaleza ha eliminado la fe en los espíritus y los demonios» (R. BULTMANN, en *Kerygma und Mythos,* publicado por H.-W. BARTSCH I [Hamburgo ^{3}1954] 17).

Pero también la teología creyente, guiada por la exégesis crítica de nuestro tiempo, ha aprendido a entender las afirmaciones

de la Escritura sobre los ángeles de tal modo que, al menos — fuera de afirmar que sería necesario borrar una buena parte de la Escritura, si se quiere negar la realidad de los seres angélicos, y todas las reflexiones teológicas que sobre esta realidad creada se han hecho desde los padres griegos y desde la teología medieval (cf. su compendio en F. SUÁREZ) — puede dejarse de lado como pura especulación. Ciertamente que la reverencia al misterio de la revelación rechazará hoy como inútiles o falsas muchas de las cuestiones que se plantearon sobre todo desde la escolástica tardía (siglo XIV), como nuevas encuestas de la curiosidad humana, para las que no tienen respuesta ni los enunciados bíblicos, ni los principios de la teología; sin embargo, la atrofia de fe de nuestro tiempo podrá enseñarnos que afirmaciones de la Escritura que no se entienden y reelaboran dentro de nuestra concepción humana y en la concepción de cualquier época, no sólo pierden su carácter de verdad, sino también su carácter de realidad, al tiempo que resultan inútiles para nuestra vida cristiana. La afirmación de que nuestra época, justo porque ha vuelto a tener una idea más alta de Dios, no necesita ya de «problemáticos seres intermedios» como los ángeles, resulta a su vez «problemática» ante el hecho de que, según enseña la historia de la doctrina sobre los ángeles en Israel, en los períodos en que la imagen de Dios, y especialmente el monoteísmo, titubeaba y se obscurecía, también el mensaje sobre los ángeles pierde nitidez y hasta casi desaparece, mientras que desde el instante en que por la catástrofe del exilio babilónico crece y se afianza la fe en el Dios único, también la fe en los ángeles adquiere una mayor importancia en la piedad de Israel.

Ciertamente que no se pueden contraponer la fe en los ángeles y la fe en Dios; ocurre más bien que cuando el hombre alcanza una imagen muy positiva de Dios, también se capacita para una fe positiva en los ángeles; cuando la imagen de Dios deriva hacia una obscuridad negativa, que sólo se puede obtener en las mayores profundidades místicas, mientras que en las masas sólo es, por el contrario, una expresión de agnosticismo, tampoco tiene ya lugar alguno la reflexión sobre los ángeles.

En nuestra época, el personalismo predominante en la teo-

logía puede especialmente conducir a considerar a Dios sobre todo como «compañero del hombre» y no como creador del universo, pues, a pesar de los conocimientos de las ciencias de la naturaleza, incluso el mundo lo entendemos primordialmente como algo que el hombre «tiene a mano» (M. Heidegger), no como el misterio de la realidad de la que el hombre, y desde luego cada individuo, es una parte insignificante.

Dadas estas reflexiones preliminares, parece conveniente exponer la doctrina de los ángeles en la siguiente forma: después de echar una ojeada a las afirmaciones de la Escritura sobre este tema (§ 36), una breve historia de la doctrina sobre los ángeles (§ 37) tal vez pueda mostrar lo que la reflexión teológica ha reelaborado partiendo de las afirmaciones de la Escritura o lo que ha añadido a las mismas, para presentar después (§ 38) los enunciados más importantes de la teología sobre ese mundo angélico en sus creaciones controvertidas pero a menudo muy importantes para la propia comprensión teológica, y finalmente (§ 39) reflexionaremos sobre el sentido e importancia que la doctrina de los ángeles tiene para nuestra piedad cristiana con Dios y con el mundo.

§ 36. *Las afirmaciones de la Escritura sobre los ángeles*

MS II (1967) 944-995 (M. SEEMANN); SacrM I ([2]1976) 153-162: *Ángel* (K. RAHNER); 162-171 (K. RAHNER); DThC I (1903) 1189-1271 (A. VACANT, G. BAREILLE, L. PETIT, etc.); RAC V (1962) 53-258 (J. MICHL; con bibliografía), 258-322 (TH. KLAUSER); ThW I (1933) 72-87 (W. GRUNDMANN, G. VON RAD, R. KITTEL); BAUER DT (1967) 76-88: *Ángel;* E. PETERSON, *El libro de los ángeles,* Rialp, Madrid 1957; H. SCHLIER, *Problemas exegéticos fundamentales en el NT,* Fax, Madrid 1970; H. GROSS, *Der Engel im AT,* ALW VI/I (1959) 28-42; A. WINKLHOFER, *Die Welt der Engel,* Ettal [2]1961; P.R. RÉGAMEY, *Die Welt der Engel (Der Christ in der Welt* V, 4), Aschaffenburg 1961; F. JANTSCH, *Engel Gottes, Schützer mein,* Munich-Zurich 1961; H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum,* Tubinga 1951; A. ROSENBERG (protest.), *Begegnung mit Engeln,* Munich 1956; C. WESTERMANN (protest.), *Gottes Engel brauchen keine Flügel* («Siebenstern-TB» 52), Berlín [2]1968; P.L. BERGER (protest.), *Rumor de ángeles,* Herder, Barcelona 1976; F. DE SUÁREZ, *De angelis* (redact. entre 1580 y 1585; 8 libros): *Op. omnia* II, París 1856, publicado por

D.M. ANDRÉ) 1-109; *Cursus Theologicus Salmanticensis* IV (redact. por ANTONIO DE LA MADRE DE DIOS, O.Carm, Segovia 1637), París 1877, 1-834; M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* II, Friburgo de Brisgovia 1878, 44-93; id., *Los misterios del cristianismo,* Herder, Barcelona [4]1964; 277-290; R. GUELLUY, *La creación,* Herder, Barcelona 1969, 157-186; H. SCHELL, *Katholische Dogmatik* II (ibid. J. HASENFUSS, P.W. SCHEELE), Munich 1972, 186-276; F. EXIMENIS, *Llibre dels àngels,* Barcelona 1494 (versión cast.: Burgos 1490).

«Si no viniera ningún ángel más, el mundo perecería. Mientras Dios conserva la tierra envía a sus ángeles. Los ángeles son más antiguos que todas las religiones, y siguen incluso viniendo en ayuda de los hombres que no quieren saber nada de religión» (C. WESTERMANN 7). En la Escritura revelada judeocristiana los ángeles aparecen como algo evidente al igual que Dios mismo. Son los instrumentos espirituales de Dios para su acción salvífica sobre el hombre y su mundo. Aunque se distinguen esencialmente de Dios, nada se dice explícitamente de su creación; más aún, Job habla incluso de que el propio mundo fue asentado «mientras cantaban las estrellas de la mañana y aclamaban todos los hijos de Dios (los ángeles)» (Job 38,7). Los ángeles, cual instrumentos de Dios, son algo tan evidente como el mismo Dios. Antes de exponer las afirmaciones de la Escritura sobre los ángeles, conviene hacer una referencia a las diferentes doctrinas del entorno de Israel sobre este tema.

1. *a)* Para ello hay que empezar por las doctrinas egipcias al respecto. Aquí no hay nada equiparable. A lo más habría que mencionar los demonios que, como dioses inferiores *(achu),* sobre todo los dioses del mundo subterráneo que presiden a los espíritus emparentados de los muertos, son peligrosos y hostiles al hombre. En la fe popular se habla también de demonios benévolos con los hombres de la tierra; pero los maléficos son los que prevalecen también aquí con mucho, y sus formas de aparición perviven en las imágenes bizarras que pinta ATANASIO al describir las tentaciones del eremita Antonio *(Vita Antonii,* c. 21-42). Aun cuando esos demonios algunas veces (muy raras) se presentan como mensajeros de Dios, sólo traen castigos o des-

gracias. De ahí que los encantamientos y conjuros sean un elemento esencial en la religión egipcia (cf. H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte,* Berlín 1952, 146ss).

b) Parecido es el estado de cosas en Babilonia y Asiria. «Todas las fuerzas naturales que perturban la normalidad se convierten en demonios maléficos, y todos los acontecimientos especiales se atribuyen a su influjo. En la enseñanza teológica los demonios aparecen como espíritus al servicio de los dioses infernales. También los dioses locales destronados afloran en las fórmulas de conjuro. Son ellos los que desencadenan las plagas y castigos de la cólera divina. La mayor parte de las inscripciones de carácter religioso versa sobre los ritos de encantamiento y conjuros contra los males provocados por los espíritus maléficos... Los espíritus de los muertos se legitiman como dioses del mundo subterráneo» (P.D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* Tubinga [4]1925, vol. I, 572). Siete espíritus malos, que recuerdan los siete pecados capitales, presentes desde el *Testamento de los XII patriarcas* en la literatura judeocristiana y que en Evagrio Póntico hallaron su exposición clásica hacia el 400 (cf. M.W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins,* Michigan 1952), forman parte del gran escuadrón demoníaco. A su lado se dan también genios protectores, sobre todo como divinidades guardianas *(karubu),* que mantienen alejados a los demonios o los rechazan (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, ibid. 574s).

c) Pese a la gran influencia de Babilonia sobre los pueblos semitas del Mediterráneo, entre los cananeos, sirios y fenicios, debido a su imagen más vigorosa de la divinidad —aunque a ésta la vieran primordialmente como divinidad de la ciudad o del Estado—, la creencia y el temor de los demonios desempeña un papel menos importante y se presenta sólo como una superstición.

d) En estas consideraciones debe incluirse un mundo diferente que, en época helenística, resulta importante, para Israel y su entorno: la religión de los persas con su dualismo tajante, en el que desempeñan un papel esencial Ahrimán y sus demonios (los druks, druy o daevas) y la lucha contra ellos con ayuda del Dios bueno (Ahura Mazda). Ahí surge también el culto de

Mitra, que transplantó el espíritu del parsismo principalmente al ámbito helenístico, y siguió influyendo en el maniqueísmo del imperio romano. Igualmente se ve aquí a los espíritus como dioses o servidores de los dioses; pero más aún como espíritus malos. El bien se alcanza por el dios bueno y a través de la oración, el sacrificio y la lucha de los hombres buenos, junto con la divinidad. La acción del hombre debe también llevar al dios bueno hasta la victoria (CHANTEPIE, vol. II, 230ss.255-279; para el maniqueísmo, ver G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus* [UB 57] Stuttgart 1961; M.J. VERMASEREN, *Mithras. Geschichte eines Kultes* [UB 83) Stuttgart 1965).

e) Es necesario, no tanto para los escritos canónicos de Israel cuanto para los apócrifos judíos y para el primitivo pensamiento cristiano, referirnos aquí una vez más a la religión de los griegos, que después se difundió en Roma. En lo esencial nació de aquellas formas primitivas, que encontramos en los antiguos ritos de purificación, en la creencia en las almas y en los muertos y en un polidemonismo. Lo importante es que aquí los propios dioses sólo se han desarrollado desde esas representaciones; la ilustración griega, al menos desde Hesíodo y especialmente desde Platón, sustituyó por ideas filosóficas esas imágenes primitivas de la divinidad, que, poco a poco, recibieron la influencia de la fe judía y más tarde por la cristiana (CHANTEPIE, vol. II, 281-306). Para la religión romana fue decisiva desde el tiempo de los Tarquinios la religión etrusca (ibid. 459-466). Justamente entraron así en aquélla las complejas representaciones griegas de los demonios, tal como habían evolucionado desde Homero (cf. U. VON WILAMOWITZ - MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen,* 2 vols., Darmstadt [2]1955, espec. vol. I, 356-364).

2. Sólo sobre ese transfondo aparece en toda su grandeza la aportación de los escritos canónicos de Israel y del cristianismo.

a) El primer dato importante es que en la tradición más antigua, aunque se mantiene a lo largo de toda la Escritura, el nombre decisivo para designar a los ángeles es *malak Yahveh,* es decir, «mensajero de Dios». Es notorio que el ángel no aparece en nombre propio, ni representa su causa personal, sino que

llega en nombre del que le envía; o lo que es lo mismo, como instrumento personal de Dios en sentido estricto. Es cierto que tal título se atribuyó también a hombres que tienen una especial misión divina, como los profetas (Ag 1,13; Is 44,26) o los sacerdotes (Mal 2,7). Lo interesante es que ya en la fe popular más antigua de Israel con la expresión «mensajero de Dios» no se designa a ningún ser terrorífico, sino siempre a enviados benéficos que acuden en ayuda del hombre (cf. 1Sam 29,9: «Has sido tan bueno conmigo como un ángel de Dios»; cf. 2Sam 14, 17.20; 19,28), al que todo se le puede confiar tranquilamente. El mensajero de Dios ayuda a Elías (1Re 19,7), combate a los enemigos de Israel (2Re 19,35), protege al pueblo en el paso del mar (Éx 14,19) y aparece una y otra vez como el enviado bondadoso y fuerte (Éx 23,20: «Enviaré un ángel ante ti, para que te guarde en el camino y te conduzca al lugar que te he preparado»; cf. Éx 33,2; Gén 24,7; en la época helenística interesa sobre todo el libro de Tobit con el relato del ángel Rafael). El ángel de Dios es también el que, al final de la cautividad de Babilonia, hacia el 520, ora a Yahveh en la primera visión nocturna de Zacarías: «Yahveh Sebaot, ¿hasta cuándo seguirás sin apiadarte de Jerusalén y de las ciudades de Judá, contra las cuales estás airado desde hace setenta años?» (Zac 1,12).

El título «ángel de Dios» —que la Vulgata no traduce literalmente por *nuntius Dei,* sino que emplea siempre el grecismo *angelus Dei*— presenta en algunos pasajes antiguos una singularidad en que se expresa tal vez el peculiar sentido del «ángel de Dios» con toda su profundidad, pese a numerosas dificultades filosóficas. En tales pasajes aparece primero el «ángel de Dios» e inmediatamente después, en la conversación entre la aparición y los destinatarios de la misma, habla el propio Yahveh. Algunos ejemplos pueden testificarlo. En Gén 16,7-13 el ángel del Señor promete a Agar el nacimiento de un hijo y le habla de su importancia (Lc 1,31 parece formado al modo de Gén 16,11) para terminar diciendo: «Entonces dio ella este nombre a Yahveh, que le había hablado: Tú eres *El-Roi;* pues ella se decía: ¿No es aquí donde vi la huella del que me veía?» Algo similar ocurre en Gén 21,17s (Mt 2,13 parece reproducir a su vez el pasaje): el ángel habla

a la esclava Agar, y Dios le muestra después el pozo de agua. Asimismo en Gén 22,11 el ángel del Señor llama al patriarca Abraham, y en la conversación se presenta como Yahveh en persona, a quien debía sacrificar su hijo Isaac. De igual manera en Gén 31,11 el ángel de Dios llama en sueños a Jacob y, cuando le invita al retorno, se presenta como «el Dios de Betel». También en Gén 18,2-10 se le aparecen a Abraham «tres hombres», pero es el Señor quien le habla; en 19,1 Dios habla con Lot, mientras que los hombres están todavía delante de él. En Gén 32,25 Jacob libra en un vado del Yabboq durante toda la noche el famoso combate que da un nombre nuevo a Jacob, en tanto que éste bautiza el lugar como Panuel, «porque —se dijo— he visto a Dios cara a cara». En Éx 3,2 se dice que el ángel del Señor se apareció a Moisés en medio de la zarza ardiente, y cuando Moisés se acerca es Yahveh quien le llama y habla con él. Jue 2,1 relata a propósito de la conquista de Canaán por Josué: «Subió el ángel de Yahveh de Guilgal a Bokim, y dijo: Yo os saqué de Egipto y os introduje en la tierra que había prometido con juramento a vuestros padres. Yo dije: Jamás quebrantaré mi alianza con vosotros...», lo que sólo cabe en boca del propio Yahveh.

Desde muy antiguo la exégesis ha formulado distintas explicaciones de esta singularidad. Se dijo que el ángel, como manifestación terrestre, representaba al Dios invisible (teoría de la representación, elaborada por Jerónimo y Agustín), o que el ángel era el mismo Yahveh, que se hacía visible en determinados acontecimientos (teoría de la identidad; entre los padres griegos se alude muchas veces al Logos; así Orígenes). La exégesis moderna ha elaborado una «teoría de la interpolación», según la cual, en la redacción de los textos se habría introducido una antigua aparición de Dios cual manifestación angélica para salvaguardar la trascendencia divina. En favor de ello habla el hecho de que los LXX ponen muchas veces «ángel del Señor» cuando en el texto hebreo todavía está «Yahveh» (cf. Éx 4,24; Job 20,15; Sal 138,1; cf. HAAG DB, págs. 99ss). A lo cual añade H. JUNKER *(Echterbibel* I, 1955, 76ss), y también H. GROSS, la llamada «hipótesis de revelación», para la que el ángel de Yahveh

revela y en cierto modo hace visible al Dios invisible y presente. Desde el ángel habla y actúa Yahveh.

Tal vez lo único que expresan estos pasajes, aunque con una índole literaria propia, es que el ángel por su vinculación y entrega totales a Dios, está también de hecho singularmente cerca de él. La proximidad de la criatura al Creador se define sin duda, al menos en la criatura personal, no sólo por su índole esencial, sino más aún por su entrega personal a Dios. Desde esa interpretación del ángel del Señor quizá se pueda comprender también el que en numerosos pasajes del AT, de época tardía, se les llame a los ángeles *hijos de Dios (benê elohim*, cf. Job 1,6; 2,1; 38,7; Sal 29,1; 89,7; Dt 32,43 LXX. Gén 6,2.4 no entran aquí), lo cual no significa otra cosa que «ser cercano a Dios», así como en el NT por la asimilación del hombre a Cristo, el verdadero «Hijo de Dios», los hombres pueden y deben llamarse «hijos de Dios» (Rom 8,29).

Por la misma razón, en época tardía, a los ángeles se los llama también «santos» *(qedoshim)*, cf. Job 5,1; 15,15; Dan 4,10; 4,20; Zac 14,5; Eclo 42,17, etc. Lo decisivo en la «representación de los ángeles en Israel hay que verlo, pues, en el hecho de que también aquí se trata de Yahveh mismo, cuando se menciona a su ángel, pues lo que ésta habla y hace no es causa propia, sino la causa de Yahveh. Por ello, ese ser no tiene nombre esencial propio, sino que su nombre personal es su designación profesional. De ahí que sea el nombre que le conviene a la criatura frente al Creador, y cuanto más alta es la misión y más total la entrega en el desempeño de esa misión, tanto mayor es esa criatura en la presencia de su Creador. Cuanto mayor ha sido el desarrollo en Israel de la idea divina de Yahveh como Dios creador, tanto mayor relieve ha alcanzado esa imagen del ángel.

b) Hasta el destierro de Babilonia hay que distinguir claramente tres estadios en el desarrollo de esa imagen de Dios, que a su vez ha condicionado los cambios externos de las representaciones angélicas.

1) Hay que mencionar, ante todo, la gran época monárquica, que sigue a la sedentarización, en la cual se institucionaliza el elemento bélico de los tiempos de la conquista, fundiéndose así

con la idea imperial del poder. En esa época surge sobre todo la imagen de «los ejércitos de Dios». «El Señor de los ejércitos» *(elohim sebaoth)* tiene a su alrededor un gran escuadrón de espíritus servidores (cf. Sal 103,21; 148,2, etc.). Hasta qué punto con la expresión «ejércitos» se introduce una humanización de la concepción angélica, puede mostrarlo el hecho de que también las tribus de Israel (Éx 6,26; 12,17.51, etc.); más aún, hasta las estrellas del cielo se designan como «ejércitos» que están al servicio de Yahveh, el Dios belicoso (Éx 15,3; 1Sam 17,47; cf. HAAG DB, págs. 531ss). Persiste, sin embargo, la posibilidad de intercambio entre el mensaje angélico y la elocución directa de Dios, como lo demuestra la aparición divina a Elías en el Horeb, donde el Dios de los ejércitos (1Re 19,10.14) primero exhorta al profeta por medio del ángel, para intervenir después directamente (ibid. 19,3-16).

2) A esa época monárquica pertenecen Salomón y la construcción de su templo, que proporciona a Dios una morada sobre la tierra y con ello transpone las formas del ceremonial regio a las representaciones de Dios y de sus ejércitos. Se prepara así lo que en la época siguiente, sobre todo en los Salmos va a quedar claro, a saber: que los ángeles ofician también en *el culto celestial;* por lo que no son únicamente mensajeros de Dios al servicio de su acción salvífica en favor del hombre. Esto se pone de manifiesto, ante todo, con la aparición de los grupos de seres que en el período inmediato van a contarse entre los ángeles, aun cuando parecen tener una naturaleza completamente distinta. Son primero los querubines (= ángeles guardianes, nombre que tal vez deriva del vocable asirio *karibi,* divinidades vigilantes de los templos). Por primera vez se les nombra como guardianes dentro del paraíso en el camino que lleva al árbol de la vida (Gén 3,24), y se los representa en la cobertura del arca de la alianza; en medio de ellos Yahveh comunica sus revelaciones (Éx 25,18-20.22; 1Re 8,6s). De Yahveh se dice que «tiene su trono sobre los querubines» (1Sam 4,4; 2Sam 6,2; Sal 80,2; 99,1, etc.), y en el templo de Salomón se instalan las figuras de los querubines dentro del *Sancta sanctorum* o lugar santísimo (1Re 6,23-28). Son los portadores de Dios en las teofanías (2Sam 22,11; Sal 18,11). Finalmente, en

Ezequiel (1; 10; 11) aparecen como animales o seres vivos misteriosos, con cuatro alas, manos humanas debajo de las alas, y con cuatro caras por cada lado: cara de hombre, de león, toro y águila. En la gran visión divina de Isaías (c. 6) aparece, además, los *serafines* (de *saraph* = quemar), como seres con rostro, manos y pies de hombre y con seis alas. Mientras que en su visión divina el profeta Miqueas todavía ve a Yahveh «sentado en su trono, y todo el ejército de los cielos estaba de pie junto a él, a su derecha y a su izquierda» (1Re 22, 19), Isaías contempla a esos serafines frente al Señor que está sentado en el trono (Is 6,2). Por la descripción de la teofonía no queda claro si tenían también cuerpo humano o cuerpo de serpiente (en Núm 21,6-9 las serpientes venenosas e ígneas se llaman *serafim,* al igual que en Is 14,29). Lo importante no es tanto que se hayan introducido así dos nuevos nombres (nombres de función) para designar a los ángeles; lo es mucho más el que debido a esa descripción de «ángeles alados», en la época posterior los ángeles hayan sido representados casi siempre con alas. De hecho, fuera de los querubines y serafines, la revelación ignora a los ángeles alados.

3) Y más importante todavía es la clara concepción de Yahveh como el «creador» en el siglo VII, con lo que se consuma, de un modo claro y definitivo, la condición de los ángeles y su incorporación al mundo de las criaturas. Lo que hace que en los Salmos se invite de continuo a «los ángeles, los ejércitos y las obras de Dios, en ese orden, a cantar las alabanzas divinas. «Bendecid al Señor, ángeles suyos, héroes potentes que cumplís sus ordenanzas, obedeciendo la voz de su palabra. Bendecir al Señor, vosotros, sus ejércitos, servidores suyos que cumplís su voluntad. Bendecid al Señor, todas sus obras, en todos los lugares de su reino» (Sal 103,20-22; cf. Sal 148,1-4, himno que encuentra su desarrollo en Dan 3,57-90).

c) Al igual que en ese período, también en la época que media entre el final del destierro babilónico y Cristo, hay que distinguir tres acontecimientos que se echan de ver particularmente en la imagen de Dios y que influyen en la doctrina de los ángeles.

1) Primero hemos de referirnos al *monoteísmo,* que se con-

figura después del exilio con un fuerte matiz nacionalista, si bien en nombre de la conciencia nacional se dilata un universalismo que querría poner a todos los pueblos bajo el yugo de Israel y de su religión. El nacionalismo se deja sentir hasta tal punto que, frente a las doctrinas sapienciales de la época última, la *torá,* la ley, aparece cada vez más como la representación única de Dios en este mundo. Por ello, el ángel de Yahveh aparece también como mediador de la ley.

2) El segundo elemento es *la apocalíptica* que, por su parte, desarrolla una vigorosa fe en Dios sobre la base de la propia experiencia divina, y que entiende el mundo histórico concreto como el campo de acción del Dios viviente, el cual puede intervenir en cualquier momento con sus juicios. La imagen histórica de la apocalíptica desarrolla una periodización caprichosa de la historia de la salvación divina.

3) El tercer elemento es *la helenización,* que se impuso, sobre todo, en la época de los Macabeos, aunque ya se había extendido en Israel durante el dominio secular de los Ptolomeos egipcios, pero muy particularmente después de la batalla de Paneion (198 a.C.), cuando ese dominio fue sustituido por el de los Seléucidas sirios en Palestina. Especialmente los elementos dualistas en la concepción del mundo, tomados tal vez de Persia a través del proceso de helenización, dieron a la visión de los ángeles malos y de los demonios una importancia hasta entonces desconocida en Israel, aunque debido a la vigorosa imagen de Dios esos espíritus malos están siempre al servicio de Dios.

Estos tres elementos influyen cada vez más, aunque lo definitivo para la doctrina de los ángeles sigue siendo *la apocalíptica* con su idea del juicio y su espera inminente de una intervención divina. Ahí aparecen *los ángeles de Dios como espíritus independientes* y, por primera vez, tienen también nombres propios; entran siempre en juego al lado de los ángeles buenos también *los ángeles malos* con sus adalides. Esto se manifiesta en la literatura apocalíptica anterior de Cristo; es decir, tanto en el libro canónico de Daniel como en Henoc etiópico, en el libro de los Jubileos, el Testamento de los XII patriarcas, en los escritos Sibilinos, los llamados Salmos de Salomón, el Documento de Da-

masco y en algunos volúmenes de Qumrán. Encuentra una elaboración posterior en la literatura apocalíptica del primer siglo cristiano con la Ascensión de Moisés, el libro eslavo de Henoc, la Vida de Adán y Eva, el libro 4Esdras, el llamado Apocalipsis de Baruc, la Ascensión de Isaías, el Apocalipsis de Abraham y su Testamento. Pero influye también en los escritos canónicos del NT, en el apocalipsis sinóptico y en el Apocalipsis de san Juan. A través de estos últimos escritos dicho movimiento espiritual adquiere importancia para nuestra doctrina cristiana.

Como indican los mismos títulos de tales libros, mediante la consideración de los grandes héroes de la historia de la salvación se encuentra consuelo y solución para las necesidades del presente y se aviva la confianza en Dios todopoderoso, que puede intervenir con su poder justiciero en cualquier momento, y tal vez ya en la hora final y definitiva. Justamente de cara a ese juicio son de gran interés los ángeles servidores y colaboradores de Dios (cf. H.H. ROWLEY, *Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit,* Einsiedeln [3]1965). Esa evolución aporta a la doctrina de los ángeles esta peculiaridad: a los ángeles se les designa ahora por vez primera como «espíritus» (Jub 15,31; 1Hen 15.4.6. 8.10). Como en esa época también los difuntos aparecen como «espíritus», a Dios se le llama en general «Señor de los espíritus» (100 veces, así en 2Mac, Hen, Jub; cf. HAAG DB 615s). Si los ángeles reciben títulos como «dioses» *(elohim),* «príncipes» o «dominaciones», a Dios se le llama «el príncipe de los dioses, rey de los que dominan y Señor de todos los espíritus» *(Himnos de Qumrán* 10,8: RAC v,65). En esa época se desarrolla especialmente la doctrina de «los ángeles custodios» (cf. Ap griego de Baruc 12,3; 13,1s: RAC v,74s). Se mencionan ángeles protectores de los individuos y también de los pueblos; así, Israel tiene como guardianes a Miguel y Gabriel (cf. STRACK-BILLERBECK III, 49-51; RAC v,87). Los ángeles aparecen por vez primera con su nombre propio: así, en Dan 8,16.21s *Gabriel* es mensajero e intérprete del mensaje divino; en Dan 10,13; 12,1, *Miguel* es uno de los primeros príncipes y ángeles protectores de Israel; y en Tob 3,17; 5,4; 12,15 *Rafael* es «uno de los siete santos ángeles que presentan las oraciones de los santos y que entran a la pre-

sencia de la gloria del Santo». Son tres nombres que la Iglesia ha conservado; al lado de ésos los escritos apócrifos conocen muchos otros nombres de ángeles (J. MICHL cita 269 nombres distintos: RAC v,200-239), que la liturgia de la Iglesia no ha empleado. Asimismo en esa época aparecen grupos de ángeles, como dominaciones (κυριότητες: 1Hen 61,10), potestades (ἐξουσίαι: 1Hen 61,10), virtudes (δυνάμεις Test-Leví 3,8), principados (ἀρχαί: 1Hen 61,10), tronos (θρόνοι: Test-Leví 3,8; en 1Henoc 61,10 se mencionan hasta diez divisiones angélicas); nombres que vuelven a aparecer en Pablo.

Los distintos ángeles y agrupaciones se distribuyen muchas veces por los diferentes «cielos» y reciben de Dios sus misiones propias (cf. RAC v,79). Aquí hay que mencionar los siete arcángeles (ἀρχάγγελοι: 1Hen 20,1-7; cf. Tob 12,15), que también desempeñan su papel en la liturgia cristiana. Esos escritos no proporcionan testimonio alguno en favor del culto de los ángeles, si bien puede haberse dado en la piedad popular, a lo que Pablo se opone resueltamente (cf. Col 2,8; Heb 1,4-14). La primitiva teología rabínica se forjó sus propias ideas sobre la creación de los ángeles — de la que nada dice la Escritura (cf. RAC v,84) —, como sobre la importancia de los ángeles para el mundo natural, en lo que parecen haber influido las ideas helenísticas acerca de los espíritus de los vientos y de los montes (cf. RAC v,86).

Quien contemple la amplia exposición del mundo angélico al comienzo de la era cristiana, reconocerá claramente las grandes influencias extrabíblicas y saludará con tanta mayor gratitud la doctrina angélica del NT con su sobriedad característica.

3. *La doctrina de los ángeles en el NT.* Al igual que en el AT también en el Nuevo aparecen los ángeles única y exclusivamente al servicio de Dios y al servicio de su acción salvadora sobre el hombre. Esa acción soteriológica divina sobre el hombre tiene, sin embargo, una orientación totalmente nueva: el mundo ya no está frente a Dios como una simple criatura, según lo veía el AT. Dios mismo, superando por completo toda comprensión humana, ha penetrado en esa creación y en ella habita por la encarnación del Logos (Jn 1,14) y por el envío del Pneuma a la

Iglesia de Cristo (cf. Act 2,4.38; 8,17; 10,44; 19,6). Con ello el reino de Dios ha encontrado, como posibilidad y como realidad, una «determinación geográfica» en este mundo, que es algo completamente nuevo. No ha sido por un ángel, sino exclusivamente por el hombre Jesús de Nazaret, que el reino de Dios se ha afincado en este mundo, se ha «mundanizado» (cf. Lc 11,20; Mc 1,15; Mt 4,17). Ese Jesús, el Cristo, ha aparecido como «cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1,22). Así se comprende que la acción de los ángeles, muy de acuerdo con la angelología del NT, se extienda ahora en primera línea a ese reino de Dios sobre la tierra. Así, nos encontramos a los ángeles en el NT sobre todo en un cuádruple contexto: la encarnación de Dios en Cristo, en los llamados «relatos de la infancia» de Mt y Lc; en conexión con la obra redentora de Jesús, es decir, en las tentaciones diabólicas sobre las que se vuelve más tarde, y especialmente en los relatos sobre la muerte y resurrección de Jesús, así como en los Hechos de los Apóstoles que presentan la historia de la infancia de la Iglesia, y, finalmente, en las referencias al retorno de Cristo como juez universal, tanto en el apocalipsis sinóptico como en el libro joánico del Apocalipsis. Este último aporta peculiaridades y complementos esenciales a nuestra doctrina sobre los ángeles, no sólo por su carácter literario (de apocalipsis o revelación), sino también por ser el último libro de la Biblia.

a) En *los dos relatos de la infancia,* de Mateo y Lucas, que desde luego responden a concepciones diferentes (cf. E. NELLESSEN, *Das Kind und seine Mutter* [SBS 39] Stuttgart 1969, 13-21), el gran acontecimiento de la natividad de Jesús viene preparado por «un ángel de Dios»: en *Lucas* el ángel Gabriel trae a María virgen, que ya está prometida, pero que aún no ha sido llevada a la casa del novio, el mensaje divino de que será «la madre del Mesías», y se le aclara su dificultad sobre las relaciones con José, de tal modo que María puede dar la respuesta afirmativa de «he aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra». A este propósito puede plantearse la cuestión de si «tu palabra» significa la palabra del ángel o si también aquí, a través del mensaje angélico, se entiende que es Dios quien requiere y cuya palabra debe

cumplirse. No en vano cita aquí el ángel (en contra de la costumbre de Lucas) el pasaje veterotestamentario de la promesa del nacimiento de Isaac en que aparecen los tres varones (ángeles) y habla Yahveh, el Señor (Gén 18,14; Cf. Lc 1,26-38). En *Mateo* se aparece a José durante el sueño «un ángel del Señor», que le explica el embarazo de su prometida y le exhorta a recibirla en su casa. Por segunda vez se aparece en sueños el ángel del Señor a José y le manda huir a Egipto con «el niño y su madre» (cf. Mt 1,20-24; 2,13-15).

En Lucas es también «un ángel del Señor» el que anuncia a los pastores el nacimiento del Mesías, y con ese ángel aparece «una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz entre los hombres, objeto de su amor» (cf. Lc 2,9-14). Asimismo el nacimiento de Juan Bautista lo anuncia un ángel, y al dudar Zacarías, el ángel se presenta como «Gabriel, el que está en la presencia de Dios», y promete como señal de la verdad de sus palabras la mudez del padre hasta que nazca el niño. Lo importante y capital en esta exposición del relato de la infancia es que el ángel aparece aquí por completo al servicio de la historia de la salvación; es un servidor de Dios que proclama el mensaje y querer divinos y debe reclamar y obtener del hombre la respuesta que debe promover la nueva historia de la salvación con la encarnación de Dios.

b) En la *predicación de Jesús* la referencia a los ángeles es tan connatural como entre sus coetáneos. Los ángeles de Dios se alegran por la conversión de los pecadores (cf. Lc 15,10); los ángeles de los niños contemplan la cara de Dios en el cielo (cf. Mt 18,10), y son los ángeles los que llevan las almas de los difuntos al mundo de ultratumba (cf. Lc 16,22). Los ángeles aparecen como seres asexuados, que no conocen el matrimonio (cf. Mc 12,25 y par.), y, finalmente, Cristo habla de más de doce legiones de ángeles, que el Padre podría poner a su disposición, si él se lo pidiera (cf. Mt 26,53). Dice Jesús a Natanael: «De verdad os aseguro: Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre» (Jn 1,51; cf. Gén 28,10-17). Más clara es aún su referencia, al anunciar el juicio final, enlazando con Dan 7,13s, a su venida sobre las nubes del cielo, y

añade: «... y entonces él enviará a sus ángeles y reunirá a sus escogidos desde los cuatro vientos (cf. Zac 2,6), desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo» (Mc 13,27; Mt 24,31; cf. Dt 30,4).

c) Especial importancia tienen las apariciones angélicas en relación con *la muerte, resurrección y ascensión al cielo de Cristo.* Según Lc 22,43, «un ángel del cielo» conforta a Jesús en su agonía. En los relatos de la resurrección los ángeles tienen un papel como testigos e intérpretes del suceso, y así se aparecen a las mujeres «dos hombres con vestiduras deslumbrantes» (Lc 24,4), o «un joven con una túnica blanca» (Mc 16,5) o «un ángel del Señor ... cuyo aspecto era como el de un relámpago, y su vestido blanco como la nieve», que primero se apareció a los guardias del sepulcro y después instruye a las mujeres sobre el suceso (cf. Mt 28,2s.5). Esas figuras anuncian que Jesús ha resucitado y mandan a las mujeres que lleven ese mensaje a los apóstoles. Según el relato de los Hechos de los apóstoles, en la ascensión de Cristo al cielo «dos hombres vestidos de blanco» anuncian su regreso a la tierra (Act 1,10ss).

d) El *servicio de los ángeles* a Cristo se prolonga en los *Hechos de los apóstoles* como un servicio a la causa de Jesús en su Iglesia. Si los apóstoles continúan la misión de Cristo (cf. Jn 20,21: «Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo»), de igual modo el servicio de los ángeles debe prolongarse como un servicio a los apóstoles y su obra. Act 5,19s refiere que un «ángel del Señor» libera a los apóstoles de la cárcel y los alienta: «Id, presentaos en el templo y hablad al pueblo todas estas palabras de vida.» Con todo detalle se cuenta la milagrosa liberación de Pedro, a quien un ángel saca de la cárcel, poco después que Herodes había dado muerte a Santiago, hermano de Juan (Act 12,1-11). Al final Pedro se reafirma: «Ahora realmente caigo en la cuenta de que ha enviado el Señor su ángel y me ha librado de la mano de Herodes y de toda la expectación del pueblo judío.» En esa frase aflora la fe de la Iglesia primitiva en los ángeles que ayudan y protegen a la Iglesia y están a su servicio y protección. Esteban alude en su discurso al ángel que llamó a Moisés desde la zarza ardiente y le envió a Egipto, y al ángel que le entregó la

ley en el monte Sinaí (Act 7,30.35.53; de manera similar, Gál 3,19 y Heb 2,2). Un «ángel del Señor» envía a Felipe al camino de Jerusalén a Gaza, donde bautiza a un funcionario de la reina de Etiopía (Act 8,26-39). Un ángel llama al centurión Cornelio para que haga venir a Pedro desde Yoppe y le bautice (Act 10,3). Lo que el ángel significa aquí para Cornelio, eso mismo significa para Pedro la voz de arriba y el Espíritu que le mueven a dar ese paso desde el judaísmo a la gentilidad, decisivo para los primeros pasos de la Iglesia (cf. ibid. 11,7.12).

e) El servicio de los ángeles al reino de Dios alcanza su expresión suprema y definitiva en el *Apocalipsis* de san Juan. Es un «ángel de Dios» el que comunica al vidente la «revelación», y las siete iglesias, a las que debe enviar las misivas de conversión, están representadas por siete estrellas en la mano derecha de Cristo, que significan los ángeles (protectores) de cada una de tales iglesias (cf. Ap 1,1.20). «Un ángel poderoso» presenta el rollo sellado con siete sellos (ibid. 5,2) y «otro ángel poderoso», al que se describe como una fuerza cósmica incontenible («bajaba del cielo envuelto en una nube, tenía sobre su cabeza el arco iris, su rostro era como el sol y sus piernas como columnas de fuego», 10,1), estando con un pie sobre el mar y con el otro sobre la tierra, entrega al vidente el pequeño rollo abierto de las profecías para que lo devore.

Hay que mencionar aquí especialmente tres afirmaciones características de los ángeles en este último libro de la revelación, y que podrían representar una conclusión teológica de la doctrina revelada:

1) Son ante todo los *ángeles de la creación,* de los que ya se habla repetidas veces en los apocalipsis apócrifos (cf. RAC v,71 y 86s). Juan menciona aquí a cuatro ángeles que retienen los cuatro vientos de la tierra, los cuales podrían dañar a los continentes y los mares (ibid. 7,1s), un ángel que tiene poder sobre el fuego (ibid. 14,18), y un «ángel de las aguas» (16,5), así como un ángel que debe sellar sobre la frente a los hombres que han de ser salvos (ibid. 7,3; cf. Ez 9,4.6).

2) Al lado se mencionan sobre todo auténticos *ángeles del juicio* que, por encargo divino, ejecutan el juicio de Dios sobre

la creación, y especialmente sobre el hombre. Ya el apocalipsis sinóptico (cf. Mt 24,31; cf. 1Tes 4,16; Dan 7,13s; Is 27,13) refiere cómo el juez del mundo envía a sus ángeles para el juicio, doctrina que desarrolla el libro del Apocalipsis mencionando siete ángeles que, mediante el sonido de sus trompetas, desencadenan sobre la tierra unas catástrofes desoladoras, de las cuales se hace una descripción detallada (cf. Ap 8,2-9,21) hasta que con el toque de trompeta del séptimo ángel se consuma el reino de Dios (cf. ibid. 10,7; 11,15-19).

3) Finalmente, aparecen siete *ángeles vengadores,* con copas rebosantes de desgracias, que vierten sobre la humanidad y sobre la naturaleza entera (ibid. 15,1; 16,1-21); un «ángel poderoso» se refiere a la ruina de Babilonia (ibid. 18,21-24), y, finalmente, otro ángel pone en cadenas a Satán durante mil años (ibid. 20,1-3).

4) Pero el objetivo de la angelología del Apocalipsis se alcanza cuando los ángeles y los seres vivientes tributan en *una liturgia eterna el culto de toda la creación* «al Anciano que está sentado en el trono y al Cordero, que ha sido degollado y vive». A ese culto están siempre incorporados «los cuatro seres vivientes», en que parece fundirse todo lo que hay de misterioso e imponente en los querubines y serafines (ibid. 4,6-8: gritan sin descanso su «Santo, Santo, Santo, Señor Dios, todopoderoso, el que era y el que es y el que ha de venir», cf. 6,8; 19,4). Pero también entran los ancianos (los 12 patriarcas del antiguo Israel y los 12 del Israel nuevo o sus ángeles), que deponen sus coronas y se arrojan delante del trono cantando: «Digno eres, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder. Porque tú creaste todas las cosas, y por tu voluntad existen y fueron creadas», y finalmente, los ángeles cuyo número se da «en miríadas de miríadas y millares de millares» (4,11; 5,11; cf. Dan 7,10).

Todos ellos cantan sus himnos, especialmente en honor de Cristo, el Cordero degollado, que con su sangre ha rescatado a los hombres de toda tribu, lengua y nación, y «los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes, que reinarán sobre la tierra» (cf. 5.9ss). Su canción suena así: «Digno es el Cordero que fue degollado de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición» (5,12). El sentido de esa litur-

gia celestial es incorporar la creación entera a su júbilo: «Y todos los seres creados que están en el cielo y sobre la tierra y debajo de la tierra (cf. Flp 2,10s) y en el mar, y todo cuanto hay en ellos, oí que decían: Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición y el honor y la gloria, y la fortaleza por los siglos de los siglos» (5,13). Aquí se cierra el ciclo de la revelación sobre los ángeles, y aquí se descubre el sentido último de la angelología: los ángeles son las criaturas de Dios que realizan el sentido más profundo de todo ser creado: no sólo sus actos, sino su ser mismo es adorar a Dios, el creador y Señor, y servirle sólo a él (cf. Dt 6,2.5).

f) Si, por fin, echamos una ojeada a *la angelología de san Pablo,* que por lo demás representa la angelología de los escritos neotestamentarios, descubriremos que repetidas veces arremete contra un culto angélico (cf. Col 2,18). Puede decirse al respecto que su posición está condicionada por los destinatarios de sus cartas cuando eran exclusivamente de origen gentil. Es evidente que en tales círculos se daba un culto angélico ajeno al cristianismo, del que no poseemos testimonios claros en el judaísmo tardío. Explícitamente contrapone Pablo a ese culto la transcendencia sin igual de Cristo, redentor. Cabría pensar al respecto que para la creencia pagana los ángeles —que en Pablo, como ya en los apócrifos (cf. RAC v,68) se denominan «espíritus» (cf. Hab 1,14) o «principados, potestades, virtudes, tronos y dominaciones» (cf. Ef 1,21; Col 1,16)— aparecían mayores que el hombre Jesús de Nazaret. Ése es justamente el misterio de la historia de la salvación: que la redención no se ha destinado a los ángeles sino a los hombres, y que esa redención y la subsiguiente culminación de la criatura se realiza por el misterioso acontecimiento de la «humanización de Dios». Pero de ello trataremos cuando, tras una breve consideración sobre la vida sobrenatural de la gracia (sección séptima), hablemos al final del pecado, de Satán y de los ángeles malos (sección octava).

§ 37. *Breve historia de la angelología*

MS II, 975ss (M. SEEMANN, con bibliografía, 975, nota 42); RAC V, 115-200 (J. MICHL); J. TURMEL, *Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du cinquième siècle,* RHLR III (1898) 289-303, 407-434; 535-552; id., *L'angélologie depuis le faux Denys l'Aréopagite,* RHLR IV (1899) 217-238, 289-309, 414-434, 537-562.

Las abundantes afirmaciones sobre los ángeles, que encontramos sobre todo en el NT, han influido en la Iglesia, y varios elementos de cuanto dicen los apócrifos han adquirido importancia por la fe popular de cara al desarrollo de la angelología. Para la recta inteligencia de su evolución, interesa prestar atención a los graves errores que la Iglesia combate, así como a las doctrinas propias que ella expone, y contemplar los diversos sistemas filosóficos con cuya ayuda se quiere expresar la propia fe cristiana en cada época.

a) Hay que empezar mencionando ante todo la lucha de la Iglesia contra los diferentes errores helenísticos, conocidos como gnosis, que desde mediado el siglo II amenazaron la vida de la Iglesia y frente a los cuales se constituye la primera teología. Como esa genosis en sus distintas modalidades entendía los ángeles al modo de seres divinos (dioses subordinados, mediadores entre los dioses supremos y los hombres), a los que incluso se atribuyó la creación del mundo y del hombre (cf. RAC V,104s), se comprende que para esa primera gran teología de la Iglesia el propósito primordial fuese demostrar la condición de criatura de esos seres angélicos y proclamar, sobre todo, que al lado de Cristo, el único revelador y redentor de la humanidad, no tienen ninguna importancia propia. Así, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (†215) explícitamente afirma que los ángeles son «seres creados» *(Stromm.* VI, 57,5), que sirven a Dios en el gobierno del mundo (ibid VI,161,2). A Cristo, todo espíritu, todo luz, todo ojos, «le está sometido todo el ejército de los ángeles y dioses, pues él, como Verbo del Padre, ha asumido el sacro gobierno universal» (ibid. VII,5,5s). Del mismo modo, en su enfrentamiento con Celso, enseña ORÍGENES (†253) acerca de los ángeles que son «espíritus serviciales, enviados al

servicio de aquellos que deben heredar la salvación» (Heb 1,14); por la Escritura no se prueba que «deban ser adorados y venerados en lugar de Dios... pues todas las súplicas y acciones de gracias (1Tim 2,1) deben ofrecerse al Dios omnipotente por medio del sumo sacerdote, exaltado por encima de todos los ángeles (cf. Heb 2,17; 3,1, etc.), que es la Palabra viva y el Dios» *(Contra Celsum* v,4; cf. 5). Ya ARÍSTIDES, en su *Apología* al emperador Adriano, hacia 129, había rebatido la angelología exagerada de los judíos (cap. 14,4).

b) Después de haber asentado en Nicea (325) la doctrina de Cristo como Verdadero Dios, y después de haber obtenido la Iglesia su libertad, la teología apologética cede el puesto al desarrollo de la fe con ayuda de las grandes filosofías, especialmente del estoicismo y del neoplatonismo. La influencia estoica se advierte claramente en la angelología de san AMBROSIO (†397), que formula ahora sus afirmaciones sobre los ángeles más en relación con la antropología y la doctrina de Dios. Los ángeles superan a los hombres por dotación natural y sobrenatural *(De Spir. Sancto* I,7,83); pero son esencialmente inferiores a Dios, son «criaturas de Dios», «servidores del Hijo de Dios» *(Hexaem.* I,5,19: PL 14,131). A los ángeles se les atribuye una gran importancia en la historia de la salvación para la creación entera, y en especial para la Iglesia. Todo está «repleto de ángeles, el aire, la tierra y el mar y la Iglesia, presidiendo en todas partes los ángeles» *(In Ps* 118, *sermo* 1,9: PL 15,1203B; sobre la importancia de los ángeles para la Iglesia como cuerpo de Cristo y templo de Dios, cf. *Ep.* 76,12s). De manera parecida desarrolla AGUSTÍN (†430) su doctrina de los ángeles (cf. *Ench.* cap. 56; *De civit. Dei* XI,9,11,13, 32-34; XII,1,6,9,24: PL 41,323-357: parangón entre la angelología cristiana y la teología errónea del neoplatonismo; cf. K. PELZ, *Die Engellehre des hl. Augustinus,* Münster 1913). Es en esa época cuando se desarrolla especialmente la doctrina de los ángeles custodios. En el siglo V aparece también en las grandes liturgias, como conclusión del prefacio y tránsito al canon, la referencia a las «innumerables miríadas de ángeles» que entonan su trisagio (cf. las liturgias de Crisóstomo, Basilio, Serapión, Marcos, Santiago, la liturgia egipcia y la exposición de las *Constitutiones Apos-*

tolicae en el libro VIII). No hay que perder de vista la importancia de los ángeles para la liturgia, tal vez debido al Apocalipsis, si se considera la obra capital para la angelología de finales de la patrística, *De ecclesiastica hierarchia,* redactada tal vez por un obispo sirio, entre 500 y el 520, bajo el pseudónimo de Dionisio Areopagita. En quince capítulos expone su doctrina sobre los ángeles, divididos en tres tríadas (grupos de tres): tronos, serafines y querubines; dominaciones, potestades y virtudes; principados, arcángeles y ángeles. Claramente se deja sentir la doctrina neoplatónica del ser, así como la nueva estructuración de la Iglesia en jerarquías. Los ángeles están entre Dios y el hombre, por su servicio, y también por su mismo ser, aun cuando nunca dejan de ser simples criaturas. JUAN DAMASCENO (†749) ha compendiado y conservado la angelología griega para la Iglesia oriental en su obra *De fide orthodoxa* II, c 3s, mientras que el papa Gregorio Magno (†604) la introdujo en la Iglesia de Roma (cf. L. KURZ, *Gregors des Grossen Lehre von den Engel,* Rotenburgo 1938).

c) Desde esa época hasta la edad media el único tema que merece interés es la cuestión del culto a los ángeles. El sínodo de Laodicea, en Frigia, había prohibido expresamente entre 348 y 380, «la adoración de los ángeles» (can. 35). Por el contrario, ya AGUSTÍN *(Contra Faustum* XX, c. 21: PL 42,384) y también EUSEBIO DE CESAREA *(Praeparat. Evangelica* VII, c. 15, n. 327: PG 21,553s) habían distinguido cuidadosamente entre la adoración a Dios y la veneración a los ángeles, veneración que se recomendaba en la Iglesia de aquel tiempo como algo evidente, al igual que el culto a los mártires. Un sínodo romano, celebrado bajo el papa Zacarías, prohibió expresamente en 745 la invocación de ocho nombres angélicos que el hereje Adelberto, coetáneo de san Bonifacio, había difundido por Alemania, en tanto que recomendaba la invocación de los tres nombres bíblicos Gabriel, Miguel y Rafael (cf. K.J. HEFELE, *Konziliengeschichte* III², Friburgo de Brisgovia 1877,539).

Para la edad media, y de acuerdo con la manera de pensar germánica, tuvo capital importancia la cuestión de la espiritualidad (ausencia de cuerpo) y de las relaciones de los ángeles con el espacio y el tiempo, porque así podían distinguirse perfectamente

tanto de Dios, como criaturas, como del hombre, por ser espíritus puros. Lo decisivo no fue el problema de la salvación sino la cuestión del ser, y desde luego ya en el siglo XII, cuando el que después sería obispo de París, Pedro Lombardo (†1160) trazó en su obra *Sententiae* —que desde 1250 hasta la época de la reforma iba a ser determinante en toda la teología, lib. II, d. 2-11— la angelología, que habría de encontrar amplio desarrollo en los comentarios y sumas posteriores, con ayuda, sobre todo, de la metafísica y psicología de Aristóteles. Numerosas son las disquisiciones de TOMÁS DE AQUINO (†1274) sobre el tema: cf. *Sent.* II, d. 2-11; *S.Tth.* I, q. 50-64; 106-114; *De Spirit. creaturis* y *De veritate* q. 8 y 9; *Summa contra Gent.* II, c. 91-101; *De cognitione angelorum; Comp. thel.* I, c. 75-78. A comienzos del siglo XIV, y con espíritu nominalista, se plantearon cuestiones acerca de la forma de movimiento y de la determinación espacial de los ángeles, que pueden parecernos fútiles; pero que no pretendían otra cosa que esclarecer con la mentalidad de la época la condición de criaturas y la espiritualidad incorpórea de los ángeles. Puede ser de interés la singular veneración del arcángel Miguel, que ya se había desarrollado en los primeros tiempos cristianos, siguiendo Ap 12,10ss: el arcángel aparecía cada vez más como el protector de la Iglesia. Desde el siglo IV, san Miguel fue venerado especialmente en Asia Menor en lugares de culto situados sobre las montañas; en Italia se introdujo ese culto durante el siglo V por las apariciones milagrosas de Monte Gargano, y un sínodo de Maguncia decretó en 813 la festividad de san Miguel el 29 de septiembre, día que de cara al otoño tenía la misma importancia social y política que alcanzó más tarde el día de la Candelaria para la primavera. Las iglesias de san Miguel sobre los montes hicieron desaparecer en parte los viejos lugares de culto germánicos.

d) La Reforma provoca una ruptura en la angelología al negar la distinción entre adoración y veneración, que venía siendo clara desde Agustín y Eusebio, y porque dicho movimiento estaba menos interesado en la creación como conjunto que en el hombre y sus preocupaciones, muy de conformidad con el espíritu humanista. Martín Lutero no conoce ya una angelología propia, y J. CALVINO, que todavía desarrolla una amplia angelología bíbli-

ca (cf. *Instit.* I, 14, cf. 12), aplicando su principio de *sola Scriptura,* rechazó cuanto la teología había ido elaborando desde el siglo IV acerca de los ángeles; de tal modo que muy pronto desaparece por completo el culto a los ángeles junto con el culto a los santos. Los ángeles sólo aparecen como elementos confusos que la Escritura menciona. Al mal y al diablo se les toma algo más en serio. El mundo, por el que el hombre debe siempre dar gracias, esencialmente no es más que el mundo visible que le rodea. La edad moderna, que olvida y abandona a paso rápido el ser metafísico del hombre y sólo conoce al «hombre personal en su libertad», y no ya a la criatura frente a su Creador, tiene su origen en este giro humanístico reformista.

e) En oposición a esta actitud de los reformadores, la contrarreforma continuó estudiando la angelología medieval, al intentar una solución de las doctrinas controvertidas, especialmente en la alta escolástica. Las obras más importantes de esa época son los ocho libros de F. de Suárez, S.I., sobre los ángeles, escritos por los años 1580-1585, y el vasto comentario de los carmelitas de Salamanca a la angelología de la *Suma Teológica* de santo TOMÁS; comentario que está contenido en el *Cursus Salmanticensis* (vol. IV) y que fue redactado en 1637 por ANTONIO DE LA MADRE DE DIOS. Esas obras siguieron influyendo en los escritos dogmáticos más destacados hasta los tiempos actuales. Los libros dogmáticos de autores protestantes, exceptuada la *Kirchliche Dogmatik* de K. BARTH, no ofrecen una angelología propiamente dicha, a pesar del sobreabundante testimonio de la Escritura en favor de los ángeles. La teología dogmática católica de nuestros días parece asimismo ir dando poco a poco al olvido este tratado, en parte quizá por unos propósitos ecumenistas mal entendidos, y en parte por el espíritu de nuestra época. Mas es necesario reflexionar al menos brevemente sobre la forma y sentido de la angelología católica elaborada hasta ahora, en razón de la imagen del cosmos que la Escritura nos ha revelado como creación de Dios y en razón asimismo de una mejor inteligencia del hombre y de su historia.

§ 38. *Las afirmaciones de la teología sobre el mundo angélico*

Véase la bibliografía del § 36; también O. HOPHAN, *Die Engel,* Luzerna 1956; J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Schöpfung,* Paderborn 1956, 87-203; J. HENNINGER, *Spuren der christlichen Glaubensverkündigung im Koran* (VI. *Die Lehre von den Engeln;* VII. *Die Lehre von den bösen Geistern),* Schöneck-Beckenried 1951; L. SCHREYER, *Bildnis der Engel,* Friburgo de Brisgovia 1940; RAC V (1962) 258-322: *Engel in der Kunst* (TH. KLAUSER); L. BOROS, *Engel und Menschen,* Friburgo de Brisgovia 1974; LCI I, Friburgo de Brisgovia 1968, 626-642; R. GUELLUY, *La creación,* Herder, Barcelona 1969, 157-186; SacrM I: 153-162: *Ángel* (K. RAHNER); 162-171: *Angelología* (el mismo); II, 143-149: *Demonios* (A. DARLAP).

1. (Ocurre de hecho que sería necesario sacrificar de raíz la misma Escritura, y con ella toda la historia de la salvación, caso de querer eliminar a los ángeles» (A. WINKLHOFER, *Die Welt der Engel* 144). Una ojeada a la Biblia confirma este enunciado teológico. Mas para nuestro conocimiento humano cualquier afirmación sobre la existencia de una cosa resulta vacía o problemática, si al mismo tiempo no enlaza con otra afirmación sobre el qué, el cómo, el por qué y el para qué de esa cosa. Recordemos aquí nuestra afirmación sobre el ser del hombre, su posición central en el conjunto del cosmos creado y su orientación al Creador del universo, la cual comporta que se plantee también la cuestión acerca de cuanto el hombre conoce sobre esa orientación al conjunto del cosmos real y espiritual. Todo está vinculado a todo, y la posible penetración en esas vinculaciones y, por ende, en las mismas relaciones que determinan la cosa, es la que fundamenta la comprensión humana del mundo y del propio hombre, con todas las valoraciones y exigencias anejas a la misma. Reelaborar siempre de nuevo esa visión del mundo como un todo, con apoyo de cualquier conocimiento positivo y de cualquier penetración en las estructuras internas, es la tarea de la gran filosofía y más aún de la teología que puede y debe enlazar incluso los conocimientos naturales trascendentales del hombre con las realidades originarias y finalísticas que sólo nos vienen dadas por la fe y la revelación divina. Así, la tarea primordial de una *angelología teológica* debe ser la de insertar la verdad de fe de la realidad de

los ángeles, a través de las correspondientes afirmaciones sobre su ser, en el conjunto de la imagen cristiana del mundo; de tal forma que aparezca como un elemento y una parte necesarios de esa imagen del mundo. Aquí se echa de ver la necesidad de la teología en el mundo de hoy, el cual frente a los datos revelados ha montado una visión cuyo centro es el hombre, fuera del cual sólo tiene validez y sentido aquello que ese hombre puede experimentar sensiblemente o demostrar con razonamientos, que está así a su disposición y que le es o puede ser útil. Ahora bien, toda auténtica ciencia humana busca en el fondo, más allá de lo disponible y útil, todo lo real tal como es; y el primer empeño de la teología como ciencia es el de analizar, presentar, mantener y proclamar — con independencia de las cuestiones y necesidades de la época — incluso aquella realidad que como tal realidad sólo la capta la fe. Esto nos lleva a la primera afirmación teológica de la angelología: en la imagen del mundo del cristiano entra el mundo de los ángeles con la misma firmeza con que entra la realidad de Dios o la realidad del mundo creado, sensible o mental. Esta afirmación, sin embargo sólo alcanza la fuerza que fundamenta la realidad, cuando tiene a su lado la afirmación correspondiente sobre el ser y naturaleza de esos ángeles.

2. Al igual que la naturaleza de las cosas, que son objeto de las ciencias naturales, ha de establecerse a través de la suma de los datos experimentables posibles y de las relaciones y órdenes imaginables, así también en la teología sólo se puede captar en cada caso la naturaleza de su objeto mediante un dato de revelación y a través de una mirada a la interpretación y desarrollo de esa verdad revelada en la historia creyente de la Iglesia (tradición), que en cierta manera representa el recuerdo de la fe siempre creciente en la Iglesia. A su vez, esa verdad revelada debe exponerse renovadamente y con fe desde la comprensión actual del mundo y del hombre. Por lo que al mundo de los ángeles se refiere, hay que recordar aquí sobre todo tres conjuntos de verdades: la condición de creado, el puro ser espiritual y personal, y el carácter esencialmente servicial de tales criaturas. De cara a las afirmaciones que vamos a formular aquí, es de capital importan-

cia el que siempre haya que descubrirlas y expresarlas como afirmaciones análogas a las respectivas concepciones de Dios, como el Creador y espíritu absoluto, y del hombre como criatura y espíritu en un cuerpo.

a) Los ángeles son seres creados. Aun cuando la revelación nada dice acerca de la creación de los ángeles, en la Escritura aparecen siempre e inequívocamente como criaturas sometidas al Creador. Ya ATENÁGORAS, en la *Apología* enviada el 117 al emperador Adriano, escribe por ello como algo que evidentemente forma parte de la doctrina cristiana: «Dios ha creado a los ángeles para solicitud de lo que él ha ordenado, pues mientras Dios cuida en general del conjunto y de las cosas grandes, los ángeles destinados para ello cuidan de cada una de las partes» (c. 24: se trata de una concepción estoica). Y eso es lo que han enseñado todos los teólogos posteriores (cf. JUSTINO, *Dial.* 88,5; 141,1, etc.). De acuerdo con Col 1,16 («en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, las visibles y las invisibles... todas las cosas fueron creadas por medio de él...»), los ángeles, como cualquier otra criatura, han sido creados «en Cristo» (cf. IRENEO, *Adv. haer.* II, 2,4; III, 8,3; RAC V, 116s; cf. BASILIO, *De Spir. S.* c. 16, n. 38: PG 32,135s: el Padre ha creado a los ángeles por el Hijo y los perfecciona por el Espíritu Santo [= por la gracia]). Para tal afirmación Basilio se apoya en Sal 33,6: «Por la palabra del Señor los cielos fueron hechos, por el soplo de su boca, sus ejércitos» (cf. id., *Homil. in Ps* 32,4). Pero, como según Job 38,7, la piedra angular del mundo ha sido puesta «mientras me alababan los nacientes astros, y prorrumpían en voces de júbilo todos los hijos de Dios», muchos teólogos a partir del siglo IV defendieron la opinión de que los ángeles habían sido creados antes que las otras criaturas (visibles): cf. BASILIO, *In Hexaem.* I, 5; GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 38,9s; 45,5ss. Agustín opone a ese texto el enunciado de Gén 1,1 («Al principio creó Dios el cielo y la tierra»), por lo que se puede decidir en esta cuestión relativa al tiempo en que fueron creados los ángeles. Algunos teólogos llegan incluso a pensar que habrían sido creados ya el día primero de la creación, toda vez que poseen luz, y en consecuencia habrían sido formados junto con ésta (cf. AGUSTÍN, *De civitate Dei*

XI, 9; BASILIO, *Sel. or.* I, 2). No obstante lo cual, poco a poco fue imponiéndose cada vez más la opinión que el concilio Lateranense IV, en 1215, resumió con estas palabras: «El Creador de todas las cosas... que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal; es decir, la angélica y la mundana, y después la humana...» (D 428; DS 800).

En nuestro tiempo han defendido una doctrina singular el abad E. Heufelder y A. Winklhofer; según ellos, el hombre, como ser corpóreo espiritual, fue creado a imagen de Cristo, en tanto que los ángeles, como seres espirituales puros fueron creados a imagen del Espíritu Santo. Para ello se remiten a Lc 9,26; 1Tim 5,21 y Ap 1,4, donde se menciona la tríada judía «Dios, Mesías, ángeles); de donde ciertamente que, conforme a Act 8,26.29, no se puede deducir dicha doctrina. Teológicamente, sin embargo, este problema parece seguir siendo importante, si entra en juego la teoría agustiniana de las ideas divinas, de conformidad con las cuales todo ha sido creado (cf. § 8). En razón de su naturaleza corpórea y espiritual, el hombre, si ha sido creado «a imagen» y «semejanza» de Dios (Gén 1,26), sólo ha podido serlo a imagen del Verbo encarnado (cf. Rom. 8,29). Pero los ángeles, que como seres personales también han debido ser creados a imagen de Dios (Gén 1,26), podrían haber tenido su modelo en el Espíritu Santo, en cuanto que éste sin duda que no recibió cuerpo alguno; pero con su venida en la fiesta de Pentecostés entró de tal modo en la historia humana (en la Iglesia), que permanece vinculado a la misma hasta el fin de los tiempos. A través de su venida histórica y real, tanto el Logos como el Pneuma han entrado en unas relaciones únicas con el mundo creado (cf. WINKLHOFER, *Die Welt der Engel,* 45-50).

Con esto se relaciona asimismo la doctrina de que los ángeles, en su realidad concreta, han sido creados tanto por lo que hace a su número como a su naturaleza, y no han sido engendrados de la naturaleza divina, como enseñan en parte los gnósticos (cf., por el contrario, el concilio de Braga, en Portugal: D 235, DS 455), para irse después reproduciendo por generación (cf. en contra D 533, DS 1007: decreto contra Mequitriz). Detrás de esta

concepción y enseñanza cristiana está la afirmación de la Escritura sobre la espiritualidad y personalidad de los ángeles, y el principio cristiano de que toda persona es creación de Dios (cf. el creacionismo, § 29).

Si echamos una mirada retrospectiva a todas estas afirmaciones sobre los ángeles, es de capital importancia reconocer que detrás de todas esas opiniones, junto con sus referencias bíblicas, late única y exclusivamente la tentativa de formarse una imagen de los ángeles que permita reconocerlos como criaturas de naturaleza absolutamente peculiar. De la mano de las afirmaciones escriturísticas debe abrirse a la contemplación y pensamiento humanos la grandeza y diversidad de la creación, a fin de poder captar siempre mejor a Dios mismo en su infinita grandeza personal. Dios entra siempre de por medio, cuando tratamos de conocer su creación.

b) La *naturaleza de los ángeles.* Lo más importante de cuanto la Escritura manifiesta sobre los ángeles es su actividad. Su mismo nombre es un nombre profesional: son los mensajeros y ejecutores de la voluntad divina. Mas, precisamente por ello, media el ángel entre el Dios invisible, absoluto, espiritual, tripersonal, y el mundo creado, en que el espíritu humano puede comprender los órdenes y leyes espirituales y superiores como estructuras esenciales. ¿Cómo se debe concebir aquí el ángel, que es criatura, y por lo mismo orientada en el espacio y tiempo, pero que, a la vez, está por completo y esencialmente al servicio de Dios, que, por ser eterno y omnipotente, está por encima de todo tiempo y espacio?

Como ya se ha indicado al tratar de la creación, a los ojos de la Iglesia primitiva los ángeles aparecen, al igual que el ser divino en la propia Escritura, de un modo análogo a los fenómenos incomprensibles de la naturaleza, sobre todo como «luz» (cf. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 40,5) y, en conexión con Sal 104,4 —«El que hace de los vientos mensajero, del fuego calcinante, servidores»—, como «torbellino» o «de naturaleza ígnea» (cf. BASILIO, *De Spir. S.*, c. 16, n. 38: PG 32,137s: el ser de los ángeles es soplo de viento o llamarada de fuego —ἀέριον πνεῦμα, πῦρ ἄϋλον; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Exc.* 12: PG 9,661s: son

fuego intelectual y luz inteligente, νοερόν πῦρ, φῶς νοερόν). Expresamente se subraya, no obstante, que se trata sólo de una imagen, y que es necesario dejar de lado la concepción material (cf. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 38,9; 40,5: PG 36,320s.364). Aquí parece haber servido de patrón el pensamiento estoico. JUAN DAMASCENO (*De fide orth.* II, 3: PG 94,865) compendia estas enseñanzas en las palabras siguientes: los ángeles son «una naturaleza incorpórea, como un viento *(pneuma)*, como un fuego inmaterial, según lo enseña el divino David (cf. Sal 104,4)... al describir la ligereza, ardor, calor, rapidez y celeridad en las órdenes y servicio divinos, así como su empeño y libertad frente a todo lo material».

Se debió sobre todo al neoplatonismo que entrase en la teología la afirmación de la «pura naturaleza espiritual y personal de los ángeles», sobre la que vuelve a escribir el Damasceno (ibid.): «Así, pues, el ángel es un ser pensante, que opera en todo tiempo, dotado de libre albedrío e incorpóreo, que sirve a Dios y que en su naturaleza ha recibido la inmortalidad por gracia, cuya esencia y determinación formal sólo conoce el Creador. Por comparación con nosotros, (el ángel) se dice incorpóreo e inmaterial; mas en parangón con Dios, el único incomparable, todo es grosero y material, pues que realmente inmaterial e incorpórea lo es sola la divinidad.» En el concilio Niceno (325; cf. D 54, DS 125) el mundo angélico se define con la palabra «invisible» (cf. Col 1,16: invisible = ἀόρατον); los padres griegos hablan repetidas veces de lo «incorpóreo» *(natura incorporea* =φύσις ἀσώματος: san Juan Damasceno), y el concilio Lateranense IV llama a los ángeles «criaturas espirituales» *(spiritualium et corporalium:* cf. MANSI XXII, 981s; D 428, DS 800). En la encíclica *Humani generis*, de 1950, se rechazan las dudas de si los ángeles son *creaturae personales* y de si la naturaleza se distingue esencialmente del espíritu (D 2318, DS 3891).

Así las cosas, cabe decir sobre la naturaleza de los ángeles cuanto sigue: esto es lo que nosotros podemos establecer en la medida en que, como hombres, estamos en condiciones de afirmar algo concreto sobre esas realidades que la Escritura testifica como creadas por Dios y teniendo en cuenta nuestra interpretación cristiana del mundo:

1) Frente a los diversos errores extrabíblicos, en que los ángeles figuran como dioses, héroes o espíritus de la naturaleza, los ángeles de la revelación son criaturas nobles de Dios. Cuanto más elevada es la imagen de Dios, tanto más excelsa será la concepción de tales criaturas.

2) Frente al Dios absoluto, creador del universo, el único que existe por sí mismo y para sí mismo; que está por encima del tiempo y del espacio, y que como purísimo espíritu personal, vive su vida trinitaria, el ángel es una simple criatura finita, esencialmente ligada al tiempo y al espacio y, por lo mismo, sometido en su misma pura espiritualidad a limitaciones, si bien en razón de su peculiar proximidad a Dios, libre y gratuita, para servirle, puede poseer en su ser una particular semejanza divina; la cual también es, por cierto, posible al cristiano, al menos desde el acto redentor de Cristo en el orden gratificante y libre —no en el orden ontológico natural—, hasta tal punto que Pablo ha podido sentenciar al respecto que nosotros, los cristianos, juzgaremos a los ángeles (cf. 1Cor 6,3; Dan 7,22; Ap 3,21), y Cristo asegura que los bienaventurados serán semejantes a los ángeles de Dios (cf. Mt 22,30).

3) Comparados con nosotros, los hombres, cuya alma espiritual está esencialmente destinada al cuerpo (es decir, es una substancia incompleta), hay que destacar su espiritualidad pura. En el terreno de su metafísica, configurada simultáneamente por el aristotelismo y el neoplatonismo, TOMÁS DE AQUINO llega incluso a afirmar: «A fin de que el universo sea perfecto, debe haber también criaturas incorpóreas y espirituales (intelectuales), S.Th. I, q. 50, a.1. Por otra parte, encuentra la nota esencial del espíritu en la incorporeidad, siguiendo al Pseudo-Dionisio *(De hier. cael.* IV, 2: PG 3,180 A), y en la «intelectualidad», siguiendo a ARISTÓTELES *(Metaph.* XII, c. 7: 1072*b*, 18-25). En todo este razonamiento puede verse una simple «especulación teológica»; existe, sin embargo, una diferencia profunda entre ese intento de una especulación esclarecedora de la fe, como es el de Tomás de Aquino, y, por ejemplo, la lógica especulativo-deductiva de un Hegel, aunque no debamos olvidar que en ambos casos se intenta una fundamentación y no una mera comprensión.

Lo específico de la espiritualidad angélica encuentra en TOMÁS DE AQUINO su expresión más vigorosa con la afirmación de que dos ángeles no podrían pertenecer a la misma especie, sino que cada uno constituye una especie propia. Si los individuos humanos en razón de su «referencia al cuerpo», forman todos una sola y misma especie (la especie *homo),* entre los ángeles cada individuo constituye su propia especie con su individualidad espiritual, que no está ligada a nada más (S.Th. I, q.50, a.4). Ciertamente que dicha afirmación concuerda con la doctrina tomista de que la materia es el *principium individuationis;* ahora bien, al no tener los ángeles materia alguna, toda vez que son espíritus puros, no pueden ser verdaderos individuos sino que cada uno representa una especie aparte. La doctrina de Tomás de Aquino fue condenada primero en 1277 por el obispo de París, Esteban Tempier, y por el arzobispo de Canterbury, Roberto Kilwardby, O.P.; pero la condena se revocó en 1325 después de la canonización del Aquinatense.

No obstante, la mayor parte de los teólogos, empezando por Alejandro de Hales, BUENAVENTURA *(Sent* II, d.3, p.1, a.2, q.1ss) y especialmente DUNS ESCOTO *(Ox.* II, d.3, q.7, n.3ss: XII, 160ss), defienden la opinión de que los ángeles, como las almas humanas, son todos de la misma especie, distinguiéndose entre sí sólo individual y numéricamente (en Escoto el principio de individuación lo constituye la *haecceitas).* Los jesuitas en general (L. Molina, F. Suárez, etc.) se adhieren a los teólogos franciscanos, mientras que algunos dominicos siguen a santo Tomás. Por muy cimentadas que estén ambas opiniones en supuestos filosóficos, en el fondo late sin embargo una profunda convicción religiosa y creyente: Tomás y sus seguidores ven a los ángeles en razón de su espiritualidad pura, y no obstante su condición de criaturas, más en analogía con la comprensión humana del Espíritu divino, en tanto que para Escoto y sus partidarios la medida para la comprensión de los ángeles es más bien el alma humana.

Detrás de la doctrina de santo Tomás está la imagen prevalentemente filosófica de Dios y sus ángeles que el PSEUDO-DIONISIO ha compendiado en estas palabras: «Los ángeles se transforman de un modo puramente espiritual en imágenes de Dios,

contemplan el modelo y ejemplar divino con ojos supraterrestres, desean con su pura esencialidad servirle directamente como espejo de su ser. La consecuencia natural de todo ello es que disfrutan de una mayor comunión con la divinidad... Son elevados por la fuerza expansiva del inmutable amor divino, pueden recibir las iluminaciones de la fuente primera sin interferencias materiales y sin disturbio, y orientarse según aquéllas, por lo que poseen la vida entera sin estorbo como espíritu» *(De hier. cael.* IV, 2: PG 3,180 A). Habría incluso que aducir aquí las afirmaciones de ARISTÓTELES en el libro XII de su *Metaphysika* sobre el νοῦς, que una y otra vez desembocan en la consideración de la divinidad (cf. § 28). Si, por el contrario, se contempla desde la revelación judía la realidad de Dios más bien en su absoluta alteridad y en su incomprensibilidad profunda de un modo más personalista, los ángeles en cambio pueden entenderse, pese a su espiritualidad pura, más en parangón con el alma humana, y en consecuencia como espíritus individuales. Será difícil encontrar una distinción racional entre ambos puntos de vista. A la distinción precederá siempre una decisión del corazón, es decir, de una profundidad del ser humano anterior a la *ratio.* Esta comprobación podría contribuir a que los representantes de ambas escuelas se respetasen mutuamente y a que intentaran entenderse, reconociendo así de un modo práctico lo limitado de su propio punto de vista.

c) El *conocimiento,* la *volición,* el *amor* y la *actuación de los ángeles.* La importancia de este enunciado se echará de ver tan pronto como analicemos las tesis concretas que la teología ha formulado a propósito de cuanto los ángeles conocen, quieren, aman y actúan. Según se ha indicado ya repetidas veces, quien toma en serio las afirmaciones de la revelación bíblica sobre los ángeles, deberá también tomar más en serio esas cuestiones y respuestas teológicas, de lo que hoy, en la era de un agnosticismo general — desde L. Feuerbach la religión es un asunto antropológico que nada tiene que ver con unas realidades supramundanas —, suele ser habitual y parece posible. Cuando la teología se convierte en una antropología, deja de ser teología.

1) La diferencia entre las escuelas teológicas, a que antes

nos hemos referido, se advierte ya en las conocidas cuestiones metafísicas anteriores a los enunciados sobre el *espíritu puro creado*. Donde Tomás y sus secuaces admiten sólo una distinción entre potencia y acto por tratarse de criaturas, los teólogos franciscanos hablan de que en el espíritu creado hay que distinguir también entre materia *(primo prima)* y forma, porque los ángeles no pueden ser formas puras. De ahí que no les corresponda una actualidad ininterrumpida, como enseñan los tomistas, sino que poseen también una pasividad. Sin embargo, todas las escuelas coinciden en afirmar que los ángeles son espíritus puros y, por tanto, inmortales, aun cuando el de Aquino vea, a su vez, fundamentada esa inmortalidad en el propio ser angélico (S.Th. I, q.50, a.5), mientras que un JUAN DAMASCENO, por ejemplo *(De fide orth.* II, 3: PG 94,865), veía esa inmortalidad como un puro don de la gracia divina. Esta última afirmación sólo pretende establecer, desde luego, que el ángel no es eterno por su propia naturaleza como lo es Dios, sino que ha sido creado inmortal por Dios, y esa inmortalidad se mantiene como un don divino.

En su servicio a favor de nosotros los hombres, los ángeles se sirven a menudo de *apariciones*, sobre cuya realización se han mencionado, a su vez, todas las posibilidades, desde la «asunción de una corporeidad real» hasta la «pura impresión que sobre el espíritu humano producen esos efectos imaginarios». La doctrina de la espiritualidad pura de los ángeles condujo a nuevas cuestiones metafísicas, sobre todo desde que Guillermo de Ockham, hacia 1300, sustituyó el pensamiento antiguo por la mentalidad cuantitativa que imponen las ciencias de la naturaleza en la edad moderna. Si el tiempo pertenece ciertamente a los ángeles, como seres creados que son, surge la cuestión de si también ha de atribuírseles el «espacio», aunque sean espíritus puros.

¿Cuál es la relación *entre ángel y espacio?* En cuanto ser finito no puede llenarlo pura y simplemente como lo hace el Creador omnipotente. La afirmación admitida en general suena así: el ángel está en el espacio *definitive*, es decir, limitadamente. Pero TOMÁS DE AQUINO (S.Th. I, q. 52-53) y su escuela entienden por tal una simple «presencia efectiva» *(per operationem et in-*

fluxum), en tanto que ESCOTO y los suyos hablan de una presencia esencial *(per essentiam: Ox.* II, d.2, q.6, n. 5 y 15: XI,328, 344). No obstante lo cual, Escoto admitió en contra del Aquinatense, la posibilidad de que varios ángeles estuvieran a la vez en el mismo lugar. Asimismo, según Escoto, un ángel sólo se puede trasladar de un lugar a otro mediante un movimiento continuado (bid., q.12, n. 2-3: XI,563s), mientras que, para Tomás, el movimiento del ángel por el espacio es discontinuo, al igual que el pensamiento del hombre no está tampoco atado a un *continuum* espacial. En estas diferentes afirmaciones laten principios totalmente diversos; a propósito de lo cual cabe decir que ya no se trata sólo de especulaciones filosóficas, sino de unas diferencias más profundas que afectan a la concepción misma de lo sobrenatural, y en las que aquí no podemos ya detenernos más tiempo.

Algo más patentes resultan las diferencias de opinión en los temas relativos al conocimiento y volición de los ángeles.

2) Por lo que al *conocer angélico* se refiere, vale en general la palabra de GREGORIO MAGNO (*Moralia* II,3: PL 75,556s): «Los espíritus angélicos están desde luego limitados por el espacio *(loco circumscripti),* pero su conocimiento llega incomparablemente mucho más lejos que el nuestro... Mientras que, comparado con el conocimiento divino, resulta inmensamente estrecho.» Como criaturas que son, los ángeles no pueden comprender, al igual que el hombre, la esencia divina; también como el del hombre, su conocimiento está sujeto al cambio de potencia y acto. TOMÁS y Escoto coinciden en que el ángel, a causa de su espiritualidad superior, puede conocer la totalidad de lo cognoscible con muchas menos representaciones o «especies» que el hombre, el cual necesita de muchas imágenes y conceptos particulares y distintos entre sí (S.Th. I, q.56, a.3). Pero en razón de las profundas diferencias entre ambas escuelas acerca de la concepción fundamental de la teoría del conocimiento, resulta a su vez muy controvertido establecer cómo los ángeles se conocen a sí mismos, a Dios, lo universal, lo particular y lo corpóreo. La escuela tomista, con su aristotelismo, ve en el conocimiento más bien un acto receptivo *(species impressa, species expressa),* mientras

que la escuela franciscana, en su línea platónico-agustiniana, entiende el conocimiento como un obrar activo (luz del espíritu; cf. P. MINGES, O.F.M., *Compend. theol. dogmaticae specialis* I², Ratisbona 1921, 198-201). No es posible exponer aquí las diferencias doctrinales, sin presentar asimismo la diversidad de concepciones básicas, lo que nos llevaría demasiado lejos.

En general se puede decir que TOMÁS pone más en juego sus claros conceptos fundamentales filosófico-teológicos (cf. S.Th. I, q. 54-58), al paso que ESCOTO muestra mayor cautela: «No poseemos ningún principio cognoscitivo para poder afirmar algo cierto sobre el conocimiento de los ángeles» (Ox. II, d.3, q.9, n.11: XII,215); por ello en muchos casos no defiende ninguna opinión propia, aunque establece este principio: «Es razonable atribuir a los ángeles todas las perfecciones que pueden convenir al intelecto creado.» Mientras Tomás insiste preferentemente en una consideración natural de las posibilidades noéticas de los ángeles, ESCOTO tiene más en cuenta los fundamentos teológicos al trazar las cinco vías para la comprensión de la posibilidad angélica del conocimiento: por visión en la palabra de Dios, por intuición en sí o en el objeto mismo, por penetración en la visión intuitiva de la cosa que posee otro ángel, por una especie innata o adquirida de la cosa (una especie adquirida la rechaza Tomás), por comunicación de otro ángel que la ha conocido (Ox. II, d.9, q.2, n.22: XII,468s).

Mayor importancia tienen para la vida religiosa del hombre dos cuestiones que han sido muy discutidas: primera, la cuestión de si los ángeles, como espíritus puros, pueden *conocer los secretos* de los otros ángeles o incluso los de *los corazones de los hombres* (cardiognosis). TOMÁS DE AQUINO (S.Th. I, q.57, a.4), BUENAVENTURA (Sent. II, d.8, p.2, art. unic., q.6) y la mayor parte de los teólogos sostienen, apoyándose sobre todo en 1Cor 2,11 «(¿Quién es el que sabe lo que hay en el hombre, sino el espíritu del hombre que está en él?»), que sólo Dios conoce los secretos del corazón humano. Los ángeles únicamente tienen conocimiento de los mismos a través de las manifestaciones en las que se transparenta la vida psíquica del hombre o cuando el hombre se manifiesta a sí mismo y se abre al ángel. Desde su

inteligencia formal del conocimiento y desde su realismo excesivo, ESCOTO llega a la convicción de que el ángel, como espíritu puro, puede conocer naturalmente los contenidos del espíritu humano, a no ser que Dios se lo estorbe directamente, como ocurre sobre todo con el espíritu malo (Ox. IV, d.45, q.4, n.7: XX, 384). En esa opinión, sin embargo, Escoto se queda bastante solo, oponiéndole los adversarios numerosos testimonios bíblicos (cf. 1Cró 28,9; Sab 1,6; Act 1,24; cardiognosis de Cristo en Mc 2,8 = Mt 9,4; Mt 12,25 = Lc 11,17).

Estrechamente relacionada con ésta aparece la segunda cuestión de si el ángel puede *conocer el futuro,* sobre todo cuando éste depende de la voluntad libre de Dios o de un hombre (futuribilia). Aquí se demuestra unánime el sentir de los teólogos de que ello no es posible, aduciendo Mc 13,32 («En cuanto al día aquel o la hora, nadie lo sabe, ni los ángeles en el cielo...»), así como Ef 3,8ss, texto según el cual el misterio de la encarnación estuvo oculto a los ángeles antes de ser revelado. Aquí subrayan BUENAVENTURA (Sent. II, d.4, a.2, q.2) y ESCOTO (Ox. II, d.5, q.2, n.15: XII, 328) que eso sería el supuesto para entender el pecado de los ángeles. TOMÁS DE AQUINO (S.Th. I, q.57, a. 3 y 5) matiza aquí más desde su teoría aristotélica del conocimiento, suponiendo en los ángeles un conocimiento general del futuro no libre, así como una noticia genérica, no un saber preciso, sobre la encarnación (conforme a 1Tim 3,16: «visto por ángeles»).

3) Es la misma razón por la que, a propósito del *libre albedrío,* TOMÁS DE AQUINO enseña que los ángeles caídos por su misma naturaleza ya no podrían convertirse (S.Th. I, q.64, a.2), en tanto que BUENAVENTURA (Sent. II, d.7, p.1, a.1, q.1) y ESCOTO (Ox. II, d.7, q.un.) enseñan que el motivo de ese endurecimiento en el mal habría que buscarlo únicamente en la ausencia de la gracia, sin la que no hay conversión alguna; lo cual teológicamente es más correcto. Los salmanticenses se esfuerzan aquí por armonizar con todo tipo de interpretaciones la respuesta del Aquinatense con la solución de los otros teólogos *(Cursus Theologicus* IV, 764-790).

4) A las grandes cuestiones de cómo los ángeles, espíritus puros, *se entienden entre sí,* cómo se influyen mutuamente y cómo

(de manera indirecta, mediante la instrucción) *pueden influir* sobre el espíritu humano, las respuestas concretas difieren bastante, aunque poniendo siempre de relieve que, en el fondo, el verdadero objetivo es el de salvaguardar la libertad personal tanto del ángel como del hombre.

d) El orden jerárquico de los ángeles. Una cuestión importante es la que se refiere al número y ordenamiento jerárquico de los ángeles.

1) Por lo que hace a los datos numéricos de la Escritura, no son más que referencias a cifras correspondientes de algún modo a la grandeza de Dios, como los millares y miríadas de miríadas en Dan 7,10 = Ap 5,11. Por lo mismo, una reflexión teológica no tendrá que partir tanto de esos datos escriturísticos cuanto de la imagen de Dios y de la analogía que ha de obtenerse desde la creación visible. La visión que el hombre moderno ha logrado de la inconcebible grandeza y pluralidad de la creación visible ¿no debería ser una demostración posible de que la creación de los ángeles, invisible para nosotros y al servicio directo de Dios, debió de ser aún más poderosa que la creación visible? La física nuclear nos ha demostrado que lo invisible de la fuerza atómica es inmensamente mayor que cuantas fuerzas podemos captar en el ámbito experimental.

Es un hecho incontestable que una mirada a la historia de las modernas ciencias naturales evidencia una ampliación casi inconcebible del conocimiento del hombre sobre la grandeza del mundo en aproximadamente los últimos cincuenta años. Sin embargo, ni la calidad moral de los hombres, ni menos su potencia religiosa han mantenido el paso de ese crecimiento del saber humano. Hasta casi diríamos que se nos impone la impresión de que el hombre se ha empequeñecido como ser moral y religioso, pese a esa dilatación inimaginable del horizonte científico natural. La teología, que en tiempos pasados consideró como tarea suya el poder pensar y decir cosas cada vez mayores de la grandeza de Dios, ha llegado a la afirmación de que «Dios ha muerto» y que habría que preparar la tumba a la «religiosidad natural» de los hombres en los máximos ámbitos del poder de los Estados humanos a través de un ateísmo establecido estatalmente e

impuesto por la fuerza de un modo constante. Se comprende así que la cuestión del número de los ángeles ya no se vea como una importante cuestión religiosa o teológica por referirse a la imagen concreta del Dios creador. La tradición cristiana, palpable sobre todo en la liturgia de la Iglesia, se había mostrado aquí generosa, y la ampliación de las representaciones del mundo angélico tal como aparecen en el Apocalipsis joánico, surgió de una fe profunda, de una imagen grandiosa de Dios, más que de una superstición en los espíritus de la naturaleza. También acerca de la cuestión del número de los ángeles, hemos de decir que no se trata de los ágeles, sino de Dios su creador y Señor, cuando nosotros hablamos de un gran número de espíritus angélicos. Lo que está en juego es el hombre, su fe en Dios y su fuerza religiosa, cuando se plantea la cuestión del número de los ángeles.

2) Otro tanto grave, aunque más difícil de solucionar resulta el problema del ordenamiento jerárquico de los ángeles. Para el hombre de fe debería ser algo evidente la necesidad de entender el mundo angélico, al igual que el mundo visible de la creación, no como una masa amorfa, sino como un prodigio de orden, no obstante las fuerzas edificantes y destructoras que en él operan (ángeles buenos y malos). Sin embargo es difícil decir de qué tipo puede ser ese ordenamiento. ¿Cuáles son los puntos de apoyo o los principios que deben conducir a esa respuesta? En la Escritura aparecen claramente tres distintos grupos de ángeles de conformidad con el nombre y con la imagen: ángeles y arcángeles (cf. 1Tes 4,16), querubines (Ez 10,3) y serafines (Is 6,2.6); tal vez habría que contar aquí los cuatro seres vivientes que están ante el trono de Dios, que habitualmente aparecen como los símbolos o ángeles de los cuatro evangelistas (cf. Ez 1,5-25; Ap 4,6-9), y los 24 ancianos como ángeles de los doce patriarcas de la antigua alianza y de los doce de la nueva; finalmente, habría que mencionar los cinco nombres que Pablo ha tomado de la literatura apócrifa: tronos, dominaciones, potestades, virtudes y principados (Col 1,16; Ef 1,21).

Ya JERÓNIMO (Apol. adv. Ruf. 1,23: PL 23,416s) y CIRILO DE JERUSALÉN (Cat. 23, n. 6: PG 33,1114) enumeran nueve grupos de ángeles, conforme a los nueve nombres mencionados. En con-

tra se observa gustosamente lo que Agustín dice (Ench. c. 58: PL 40,259) sobre los cinco nombres que da Pablo: «Pueden explicar el sentido de esa distinción aquellos que lo conocen, si es que pueden probar lo que dicen; yo debo callar, porque no lo conozco.»

En los escritos apócrifos aparecen repetidas veces siete (cf. 1Tob 12,15) o nueve grupos, números que sin embargo bien podrían recordar la mística numérica de Babilonia.

Ahora bien, si los nombres y números de la Escritura no van más allá, habrá que buscar un principio que deberá estar anclado en la idea de creación. Aquí entra en juego la obra del PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia,* importante para esta cuestión. Como demostraron simultáneamente, en 1895, H. Koch y J. Stiglmayr, S.I., la obra depende en buena parte, por lo que a sus estructuras conceptuales se refiere, del neoplatónico Proclo. No se puede desconocer, empero, que la imagen de Dios que está en la base y que se desarrolla en esa obra podría expresar la idea judeocristiana del bien creador más que la concepción neoplatónica de una rígida mónada ontológica; tendremos a un Dios creador que, en libertad, ha creado a hombres y ángeles a su imagen y que los ha puesto al servicio del amor, a fin de que ellos desarrollando y respondiendo a ese amor de Dios, encuentren en Dios su consumación suprema. Desde luego no se puede negar que el Pseudo-Dionisio persiste repetidas veces en su concepción neoplatónica del ser, lo que convendría al patriarca Severo de Antioquía (Siria), a quien J. Stieglmayr tiene por autor, y que fue condenado por monofisita en 536 (cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *Die Hierarchien der Engel und der Kirche,* traduc. por W. Tritsch, Munich-Planegg 1955. Pero ahí aparece una interpretación más gnóstico-mística, que sigue la introducción de H. Ball).

El concepto de jerarquía, creado por el Pseudo-Dionisio, al igual que la «cooperación con Dios», que sustenta dicho concepto (cf. *De hier. cael.,* c. 3: PG 3,164ss), no son ciertamente utilizables en la forma con que el autor los presenta. Sin embargo esa tentativa manifiesta un propósito que es del cristianismo primitivo y que sin duda ha hecho que tales ideas continuasen influyendo en la época siguiente, e incluso durante la alta edad media,

frente a la concepción aristotélica, aun cuando especialmente en Tomás de Aquino surgen ya fuertes dudas acerca de la condición de autor del Dionisio Areopagita histórico, discípulo de Pablo (cf. Act 17,34). La doctrina de las tríadas deriva de PROCLO (In Tim. 209; In I Alk. 377s). El propio PSEUDO-DIONISIO dice (c. 6,1): «Cuántos sean los órdenes de los seres celestes que puedan darse, cómo hayan sido creados y cómo se completen sus jerarquías, sólo lo sabe su santo y divino Fundamento.» Al lado de esto supone también que los ángeles lo saben, y dice que «misteriosamente iluminado» por esos ángeles, ha querido presentar dichas jerarquías en tres tríadas sobre la base de los nueve nombres de la Escritura.

Las exposiciones del Pseudo-Dionisio difícilmente pueden aceptarse en su fundamentación filosófica y en su presentación lingüística como enunciados cristianos; las explicaciones de cada uno de los nombres evidencian unos rasgos gnóstico-místicos. No obstante lo cual, hay al menos tres ideas que se pueden entender cristianamente y que son importantes para una imagen justa de los ángeles. La primera es su proximidad a Dios, en la que fija el valor de esas criaturas, que supera todo lo humano. La segunda idea es la peculiar vinculación divina en la totalidad del libre servicio criatural al Dios creador. La idea tercera es la importancia del servicio que esas criaturas nobilísimas prestan a la creación entera y, en el fondo, a sí mismos, que encuentran así su perfección y consumación suprema en Dios. En estas ideas del Pseudo-Dionisio aparece profundas influencias de su concepción neoplatónica del ser. Una consideración cristiana deberá tener ante los ojos tanto la libertad del Creador como la de la criatura, cuya singularidad se denomina amor en la teología joánica, por ejemplo. Habría que preguntarse sobre el particular si no respondería a la concepción cristiana del mundo el que se estableciese también para el mundo de los ángeles un principio de distinción, según que se tratase del servicio personal a Dios en la adoración y la alabanza, como se ve en el Apocalipsis, o del servicio en favor de los hombres, como enseñan los libros de la historia de la salvación, en la antigua alianza, desde el Éxodo, o salida de Egipto, hasta Tobías, o también del servicio a favor del mundo

extrahumano, como evidencian a su vez algunas figuras angélicas del Apocalipsis. Sin embargo, esa distinción no podría servir de base, como en el Areopagita, a una diferencia axiológica, pues el orden axiológico del amor es totalmente distinto del orden del ser desde que Cristo ha dicho: «Todo lo que hicisteis con uno de estos hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,40).

§ 39. *La importancia de la angelología para nuestra piedad cristiana frente a Dios y frente al mundo*

Desde lo que acabamos de decir puede vislumbrarse lo difícil que resulta formular afirmaciones categóricas sobre lo que en sí son los ángeles. Lo cual no debe sorprender, cuando todo lo real, y muy especialmente el propio hombre, es un misterio. Nuestro conocimiento humano nos viene dado, como a criaturas, por Dios, no para comprender el misterio de la realidad, sino más bien para orientarnos de tal modo en medio de la realidad que nuestro contacto con ella nos madure y enriquezca como hombres y nos ayude así hasta la consumación de nuestro sentido del ser. Lo mismo cabe decir acerca de nuestro conocimiento de los ángeles: la doctrina angélica, al igual que su realidad, debe adentrarnos cada vez más en el conocimiento y perfección de nuestro ser humano. Ello comporta una penetración siempre más profunda en el misterio del Dios trino y de su voluntad, en el misterio de nuestra propia naturaleza y de su sentido, así como en el conocimiento de nuestro mundo, en el que debemos encontrar nuestra perfección.

1. *a)* Lo que nosotros, hombres, debemos siempre buscar y encontrar está encerrado en el misterio de Dios. Es un misterio absoluto, que a nosotros los hombres nos es accesible sólo a través de analogías terrenas que contienen más diferencia que similitud respecto de Dios. Lo que en la filosofía del neoplatonismo se nos aparece como lo uno originario (Ἕν), es decir, lo esencial uno y simple, en lo que sin embargo se contiene la plenitud completa del todo (πᾶν: el *primum, summum, simplicissimum ens),*

lo que en la filosofía aristotélica se presenta como lo que existe única y exclusivamente en sí, por sí y para sí *(ens a se)*, y por ende, como el primer motor (y fundamento) inmóvil de todo ser, a la luz de esta angelología bíblica se hace patente como el misterio inimaginable, inconcebible e inefable, ante el cual las primeras y supremas criaturas viven su existencia no sólo en una admiración saciante, sino más bien en una adoración que se desborda, en un amor generoso y sin reservas y en un servicio consumativo. Lo que Ezequiel contempla en la visión misteriosa de los cuatro seres vivientes que están ante el trono de Dios (Éx 1) y en el carro del trono que llevan los querubines (Ez 9,3; 10,1-22), los serafines que se le aparecieron a Isaías al momento de su vocación, gritando a coro: «Santo, Santo, Santo es el Señor Dios de los ejércitos, llena está toda la tierra de su gloria» (Is 6,1-3), y finalmente, lo que el Apocalipsis de Juan compendia en los himnos de los cuatro animales y de los ancianos ante el trono de Dios (Ap 4 y 5), todo ello no es otra cosa que la tentativa por adivinar en el comportamiento de esos seres angélicos creados algo de la grandeza de Dios. Si a la pregunta de por qué el Dios santo y trino creó algo fuera de sí, le damos la respuesta: «Fue por amor que quiso que existieran seres que pudieran alegrarse y ser felices con las riquezas de su grandeza», esa respuesta vale sobre todo para los seres angélicos, tal como nos los presenta la Escritura. Y si a la pregunta de para qué ha creado Dios al mundo hemos respondido que «para glorificación de su majestad, que concurre a la felicidad de toda la realidad fuera de Dios», esto vuelve a valer sobre todo de los ángeles, tal como se describen en la Escritura. Más aún, sólo en ellos puede desprenderse de la Escritura lo que es el fundamento y sentido de la creación. El hombre en su encadenamiento personal y en su perdición mundana sólo puede alcanzar ese conocimiento para sí, como criatura, cuando contempla los ángeles como las primeras y supremas criaturas. En la Biblia no se presenta ningún destino humano en que se exprese de manera sólo aproximada el sentido del ser creado. ¿No es una prueba de esto el que en una época, en la que ya no se toma en serio la verdad revelada de los ángeles, tampoco se vea ya claramente el sentido del ser creado? Sólo en la acción

de los ángeles puede el hombre vislumbrar aquella grandeza de Dios, que debe conocer si es que quiere entender de algún modo el sentido del ser creado en presencia de Dios. Ahora bien, de la comprensión de su propia condición de criatura depende para el hombre su recta comprensión de Dios, creador, señor y Padre.

b) Frente a esa afirmación, la teología moderna alude gustosamente al hecho de que en el NT cuenta otro orden: aquí no se trata primordialmente del gran Dios altísimo, de la figura imponente del Señor, que se apareció como Dios a las tribus nómadas de Israel en razón de su propia concepción social. Aquí se trata más bien del Dios de la humanidad, que ha enviado su Espíritu, el ser más íntimo de su amor trinitario a fin de que todo cristiano participe del mismo y ninguno tenga ya necesidad de enseñar al otro quién es Dios (cf. Jn 6,45; Jer 31,33s), porque Dios mismo vive en cada uno de nosotros, y nosotros vivimos en Dios por Cristo y por su Espíritu.

Cierto que todo esto es la gracia magnífica de la nueva alianza en Cristo, y su Iglesia. Pero ¿no demuestra el estado real de la vida de los cristianos en nuestro tiempo que esa vida de gracia no es posible, si el propio hombre no conoce en lo más profundo de su naturaleza ante todo su condición de criatura y la grandeza de Dios? ¿No está determinada la indigencia de nuestro tiempo por un lenguaje sobre la gracia que parece estar vacío, porque ya no se quiere entender esa gracia como el don máximo de la creación, sino sólo como una autocomunicación de Dios, en la que el pensamiento y comprensión humanos convierten en socio suyo al Dios infinito y totalmente otro y lo bajan hasta la bajeza del ser creado, en lugar de, mediante el reconocimiento de la propia condición (¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué presumes como si no lo hubieras recibido?», 1Cor 4,7), reconocer de nuevo la grandeza de Dios, que en su amor incomprensible se ha abajado condescendiente hasta lo más profundo de su humanidad y condición pecadora?

No, el NT no se puede comprender sin el Antiguo, ni la piedad cristiana puede burlarse ni suplantar a la piedad veterotestamentaria, sino que siempre ha de edificarse sobre ésta. No en vano el último libro del NT, el Apocalipsis de san Juan, ha desarro-

llado la gran angelología, en la que vuelve a manifestarse la majestad de Dios. Al NT y a su piedad pertenece esencialmente la imagen del Dios juez en toda su grandeza, así como la imagen divina del AT se caracteriza por la del Dios creador.

2. Pero la angelología es también de gran importancia para la comprensión humana del cristiano.

a) Aquí hay que empezar por referirse a la conciencia de criatura. En su limitación, en lo azaroso de su existencia y en su condena a la muerte, en la discrepancia entre la grandeza de sus deseos íntimos y la pequeñez de los logros, entre su buena voluntad y la miseria de sus actos (cf. Rom. 7,14-24.19: «Puesto que no hago lo bueno que quiero, mientras que lo malo que no quiero, eso es lo que llevo a la práctica»), entre su meta ideal y su realidad efectiva: en todo ello el hombre puede reconocer que no es su propio señor ni su propio creador, que ni siquiera puede ser señor de su mundo. Difícilmente puede experimentar en sí mismo la grandeza, el don gratuito de su ser creado, mas sí que puede inferirlo de la imagen de los ángeles que la revelación le muestra. Todas las afirmaciones de la Escritura sobre el obrar de los ángeles nos los presentan como seres que, en toda su actuación, proceden por completo en la presencia de Dios y en favor de Dios y del hombre, en lo cual encuentran su alegría y felicidad supremas. Los cantos de alabanza que se nos brindan aparecen como expresión de un entusiasmo altísimo por las grandes realidades y acontecimientos de la historia de la salvación, que los ángeles contemplan y de los que tienen noticia. Su admiración se transforma en júbilo y entrega, acción de gracias, alabanza y adoración. Ahí podemos nosotros, hombres terrenos, conocer y comprender cómo la perfección del hombre en cuanto criatura sólo se puede alcanzar, recibir y realizar en la consumación de su ser creado, en la libre realización del mismo a través de la gratitud y de la adoración, del amor y entrega personales. Ser creado es el rasgo característico de quien reconoce a Dios como creador suyo. Todo cuanto en su íntima experiencia aparece como pequeño se engrandece y sobrepasa la medida del propio ser tan pronto como tomamos conciencia de ello en la realización de esa

alabanza divina y de esa adoración a Dios que permiten al hombre elevarse por encima de su propio ser. El hombre crece en su propia realización y crece con sus objetivos superiores.

b) La importancia de la angelología, es decir, de la reflexión sobre cuanto se dice de los ángeles en la Escritura, se echa de ver mucho mejor cuando tenemos en cuenta lo que la teología ha desarrollado sobre el conocer, querer, amar y obrar de los ángeles. Esas idea teológicas no son pura fantasía, sino que reflejan el operar y ser de los espíritus puros creados sobre el trasfondo del ser absoluto del Dios creador y de la propia criatura humana corpórea y espiritual. Es una ley del conocimiento humano no contemplar la realidad directamente en sí como el espíritu puro — y muy particularmente vale esto para las realidades internas y superiores —, sino que la singularidad y estructura de las distintas realidades sólo se manifiestan mediante un raciocinio comparativo. Justo ante las diferencias ya señaladas en la doctrina teológica del conocimiento y volición de los ángeles, diferencias que están determinadas por las diferentes escuelas filosóficas, se advierte claramente en el fondo de todas las afirmaciones que el obrar espiritual de los espíritus puros se caracteriza frente al obrar espiritual del hombre, que es cuerpo y espíritu, por las notas siguientes: mientras que el conocimiento humano amenaza con perder de vista el supremo interés objetivo por la tensión entre el obrar sensible y el espiritual, el espíritu puro está, como imagen reflejada del puro interés de Dios, en su obra frente a toda la realidad creada con plena apertura y entrega. Si el espíritu humano, olvidando su vinculación esencial a lo sensible, al conocer la realidad mundana, pierde orgullosamente la medida que le es adecuada a él y a la cosa misma, fallando en consecuencia la captación de la cosa en cuestión, el espíritu puro — que, como hemos de ver aún, está afianzado en la gracia — mantiene asegurado en su servicio humilde el sentido de la medida y del orden, en los que descansa la cosa. Mientras el espíritu puro, que contempla la creación en su creador y reencuentra al Hacedor en la obra, mantiene un respeto esencial frente a toda la realidad, admitiéndolo todo tal como Dios lo ha pensado, y contribuye a que todo se desarrolle como debe hacerlo según el plan universal

del creador eterno, el espíritu humano, condicionado por su suficiencia pecaminosa de origen, su orgullo y corrupción mundana, fácilmente pierde de vista ese plan universal y se construye su propio mundo, el cual se vuelve contra su constructor humano que no respeta ese plan universal. El conocimiento, el querer y el obrar humanos nunca pueden ser o llegar a ser una pura actividad espiritual. Pero es justamente en una consideración comparativa del obrar del espíritu puro donde se revelan claramente las posibilidades y tareas del quehacer humano, así como sus limitaciones. Si la consideración de la crisis ambiental puede proporcionar al hombre moderno una prueba de las lagunas y fallos de su propia conducta y comprensión, también la reflexión creyente sobre la angelología puede servirle de ayuda para reencontrar el apoyo positivo de cara a su orden de conciencia, meditación y actuación, sólo a través del cual es posible resolver también la crisis del entorno (cf. JOACHIM ILLIES, *Umwelt und innere Welt* [HB 487], Friburgo de Brisgovia 1974).

3. Otra aportación importante de la angelología se echa de ver —y es quizás esto lo que hoy habría que repensar—, si reflexionamos sobre las relaciones de los ángeles de Dios con el conjunto de la creación divina. La historia de la teología presenta al respecto opiniones muy enfrentadas, por lo que parece necesario un nuevo estudio de la cuestión a través de las nuevas relaciones del cristiano con el mundo y la nueva imagen de Dios, tal como han quedado expuestas en la primera y segunda secciones de la doctrina de la creación. Allí donde se ha hablado poco o nada de los ángeles, la consideración de las relaciones de Dios creador con su criatura ha llevado a unas representaciones cercanas al panteísmo o al deísmo, doctrinas ambas que desfiguran la imagen cristiana de Dios, tal como aparece en la revelación.

Del mismo modo la cuestión de la responsabilidad del hombre frente al mundo ha encontrado dos respuestas que malograban las afirmaciones de la revelación: con una fe malentendida en la providencia (vista al modo estoico), se abandonaba el mundo a la acción de Dios, o bien —y esto especialmente en nuestro tiempo— se obraba como si el hombre hubiera de cuidar y

configurar el mundo exclusivamente desde su comprensión humana del mismo. Es justo aquí donde una reconsideración de la angelología revelada podría demostrar hasta qué punto Dios ha confiado el cuidado de la creación y la historia de la salvación a sus propias criaturas, que cumplen esa tarea con la fuerza y libertad de su naturaleza creada a imagen de Dios, y por completo desde la conciencia de estar sin limitaciones al servicio y responsabilidad ante Dios. Precisamente la doctrina de los ángeles servidores y custodios — de los que aún hemos de hablar más adelante — así como de los ángeles del juicio y del castigo, tal como comparecen en el Apocalipsis, puede mostrar cómo el Dios creador, fundamento esencial y permanente del ser y no ser de todas las realidades extradivinas, confía los cambios de este mundo no sólo a leyes evolutivas inmanentes, sino que interviene en esa evolución a través de criaturas formadas a su imagen y semejanza. Esto resulta hoy evidente para nuestra actividad humana: nosotros los hombres hemos cambiado el mundo de manera decisiva y hemos construido nuestro mundo, un mundo humano, artificial y técnico, un mundo a menudo antinatural, que no se ha desarrollado de acuerdo con un plan creador inmanente, buscado con reverencia y humildad. Por el contrario, es el mundo pensado y planificado según los deseos del corazón humano bajo la presión de las tendencias alentadas por el pecado de origen, un mundo «según nuestro plan y semejante a nosotros». La crisis ambiental de nuestro tiempo puede hacernos tomar conciencia de nuestros errores, pero el pensamiento humano autosuficiente no podrá llevar al hombre al buen camino. Sólo la conciencia de la propia condición de criatura, unida al conocimiento de la pecaminosidad personal y de la necesidad de la gracia de Dios creador puede originar y mantener en el hombre aquella armonía interna, necesaria para encontrar el camino que ha de recorrer, toda vez que es criatura e imagen de Dios, si es que quiere mantenerse a sí mismo y su mundo dentro del orden que Dios creador ha impuesto como orden esencial. Ese ordenamiento esencial incluye — impuesto al menos por el pecado, si es que no por la condición misma de criatura — un devenir y proceso eterno, al que permanecen sujetos el hombre y su mundo. No obstante, así como

el profeta es enviado por Dios con autoridad sobre las naciones y sobre los reinos «para arrancar y arrasar, para destruir y derruir, para edificar y plantar» (Jer 1,10), y así como Dios ha encargado a sus ángeles que custodien y protejan al hombre en todos sus caminos (cf. Sal 91,11-13) y también que ejecuten los juicios y designios divinos (cf. Ap 14ss), así también al hombre, formado a imagen de Dios, se le ha impuesto el que configure cada vez más el mundo, que ya evoluciona por sí mismo, en el servicio de Dios.

Sólo dentro de la panorámica de la gran imagen mundana de la revelación, en la que entran además de Dios creador y la criatura, también los ángeles y sus servicios, los hombres y su tarea («someteos y dominad la tierra»); sólo en esa panorámica, a la que pertenecen asimismo las decisiones personales más íntimas del hombre junto con las realidades del Cristo glorificado y de su Espíritu en la Iglesia, su predicación, sus sacramentos y ministerios; más aún, sólo en la panorámica de esa grandiosa imagen cristiana de la revelación, se hace patente la importancia singular de la idea de creación en que se establecen y ponen de relieve justamente esas relaciones que vinculan entre sí y coordinan todas las realidades.

Ya el conocimiento científico natural del mundo nos muestra hoy la necesidad de conocer y tener en cuenta las múltiples relaciones de las cosas entre sí, para que nuestra vida humana pueda mantenerse y configurarse de una forma feliz en el mundo configurado por nosotros. La fe nos muestra además que a este mundo pertenecen, en razón del hombre, otras muchas y mayores realidades, realidades sin las que el hombre, el cual se imagina en su conocimiento natural como centro de ese su mundo, ni siquiera puede entrar y mantenerse en el orden, y sin las que tampoco puede ordenar y mantener ordenado al mundo que le sustenta y al que él configura.

Para la obtención de ese conocimiento es de la máxima importancia la doctrina de los ángeles. Si en su doctrina del ser, con marcado carácter neoplatónico, Tomás de Aquino llega a la conclusión de que es necesario el mundo de los ángeles como un mundo de criaturas espirituales puras entre el mundo de Dios y

el del hombre corpóreo espiritual, en nuestro tiempo, con su nueva imagen dinámica del mundo tal como nos la han proporcionado sobre todo las ciencias de la naturaleza, el cristiano debería llegar a la idea de que para el funcionamiento de ese mundo son necesarios el mundo angélico y su ejemplo para la actuación de la criatura en él, el conocimiento acerca de los ángeles y de sus singulares servicios a favor de la creación por encargo del creador.

El pensamiento de la edad moderna fue preparado por el esfuerzo en reducir a los menos principios posibles toda la realidad y el acontecer (así sobre todo desde Duns Escoto). El resultado de esa mentalidad, derivada del *principium necessitatis,* ha sido el de brindarnos un mundo que nos obliga de continuo, como ya le ocurrió a Tomás de Aquino, a preguntarnos únicamente por la cosa real, con independencia de cuantos elementos y principios haya que establecer para entenderla. Más aún, en la medida en que nuestro conocimiento progresa, tanto más patente resulta que justo con la visión de la pluralidad y multiplicidad de los principios y elementos la cosa misma se abre de tal modo que sólo así es posible una actuación responsable frente a ella, una manipulación responsable de la realidad por obra del hombre. Este enfoque tomado del campo natural ¿no debería valer también de cara a la gran teología?

Basten por el momento estas breves reflexiones sobre la doctrina de los ángeles. La discusión de los misterios de fe, que son el pecado y la gracia, como componentes reales del mundo creado, nos permitirán añadir algunas aclaraciones sobre lo ya dicho (cf. D. PEERMANN y otros autores, *Theologie im Umbruch. Der Beitrag Amerikas zur gegenwärtigen Theologie,* Munich 1968; en contra: *Amerikanische Thesen über Theologie und modernes Denken,* HerKorr 29 [1975] 166-168).

PARTE TERCERA

TEOLOGÍA DE LA GRACIA

Lo que el científico de la naturaleza puede lograr mediante una investigación y penetración cada vez mayor de las realidades dadas en la naturaleza, con la observación metódica, los experimentos planificados, el análisis causal y una formación sistemática, debe reelaborarlo el teólogo estudiando su objeto a través de un análisis cada vez más profundo y preciso de la revelación bíblica en una exégesis responsable y con la mirada puesta en el crecimiento de la penetración creyente a lo largo de la historia de la Iglesia (tradición), con ayuda de un pensamiento analógico y una consideración sistemática de las interpretaciones creyentes logradas por esa vía. Este camino de la investigación ha llevado a que una doctrina teológica de la creación debiera reconocer y presentar el mundo de los ángeles, además y al lado del mundo experimental (naturaleza y cosmos) como una realidad revelada, en cuanto que constituye un mundo propio de espíritus puros.

Ese mismo camino obliga también al teólogo a hablar de otra auténtica realidad en el campo de la creación real, que no constituye una realidad substancial como el mundo de los ángeles, sino que representa sólo una determinación real y cualitativa de la creación espiritual o racional, pero que de suyo es teológicamente todavía más importante que la naturaleza. En general, hoy se denomina con el nombre de gracia.

Dado que el ser profundo de esa realidad sólo se hace patente, y de modo singular, en la realidad revelada de la nueva alianza y se hace experimentable por la fe a través del acontecimiento

cristiano y el acontecimiento del envío del Espíritu en el marco de la Iglesia de Cristo, esa realidad de gracia con todas sus relaciones sólo se puede estudiar detalladamente después de la cristología, y se estudia de hecho en el tomo v del CTD, bajo el título *El Evangelio de la gracia*. Pero aquí, en el marco de la doctrina de la creación, es necesario — tras una breve reflexión sobre lo que se entiende por gracia en la revelación bíblica y en la teología (sección séptima: § 40) — presentar las afirmaciones bíblicas y teológicas más importantes sobre la gratificación originaria (en el paraíso) del hombre (sección octava, § 41) y sobre el estado de gracia de los ángeles (§ 42), antes de que podamos cerrar el volumen de la doctrina sobre la creación con las reflexiones sobre el pecado original de los ángeles y de los hombres.

SECCIÓN SÉPTIMA

DEFINICIÓN DE LA GRACIA

Gracia es la realidad fundamental de la revelación judeocristiana, decisiva para la concepción de Dios y para la comprensión humana del mundo y de nosotros mismos. Mas no se puede pasar por alto que esa realidad capital corre peligro, justo en razón de su vasto significado y de la misteriosa hondura de su propio ser. Su conocimiento y acogida exige en el hombre una transformación siempre renovada. De ella cabe decir lo que Pablo afirma de la cruz de Cristo: «Ahí están, por una parte, los judíos (los piadosos) pidiendo señales; y los griegos (los sabios de este mundo), por otra, buscando sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos; necedad para los gentiles» (a quienes preocupa la comprensión, el razonamiento y la realización del hombre) (1Cor 1,22ss). Objeto de este esbozo debe ser, por consiguiente, el de hacer al menos patentes los distintos puntos de partida, desde los cuales es necesario analizar renovadamente y exponer dentro de la revelación escriturística, el misterio de la gracia como una realidad de la creación divina.

§ 40. *¿Qué dicen la revelación y la teología sobre la esencia de la gracia de Dios?*

ThW IX (1971) 363-393 (H. CONZELMANN, W. ZIMMERLI); BAUER DT (1967) 425-433 (G. TRENKLER); SacrM III ([2]1976) 306-334 (K. BERGER, J. AUER, K. RAHNER); H.J. STOEBE, *Gottes hingebende Güte und Treue*, Münster 1950 (tesis mecanografiada); J. ALONSO, *Esbozo de una teología de la gra-*

cia, EE 9 (1950) 71-89; H. JEPSEN, *Gnade und Barmherzigkeit im AT,* «Kerygma und Dogma» 7 (1961) 261-271; K. KOCH, *...denn seine Güte währet ewiglich,* «Ev. Theol.» 21 (1961) 531-544; K.W. NEUBAUER, *Der Stamm chnn im Sprachgebrauch des AT,* Berlín 1964 (tesis); R. BULTMANN, *Theologie des NT,* Tubinga 1953, 283-310; cf. la crítica de N.A. DAHL en «Theol. Rundschau» 22 (1954) 21-49; R.W. GLEASON, *La gracia,* Herder, Barcelona 1964; HAAG DB 771-776 (P. VAN IMSCHOOT); CH. BAUMGARTEN, *La gracia de Cristo,* Herder, Barcelona [2]1973; CTD v, Herder, Barcelona 1975.

«Gracia» significa una realidad, es decir, una relación real de Dios con su criatura espiritual y racional (y a la inversa), de tal alcance y profundidad que es necesario recurrir a las más diversas palabras y elementos de la vida religiosa para definir el conjunto de la gracia según la revelación. Vamos, pues, a presentar aquí brevemente: 1) los significados etimológicos más importantes, 2) los puntos de referencia históricos y objetivos de mayor alcance, y 3) los problemas y enunciados teológicos vinculados a todo ello y desarrollados en el curso de la historia.

1. *Significación etimológica*

a) Lo que el hombre puede y quiere decir de Dios debe antes experimentarlo de algún modo en sí mismo. Es en el hondón del hombre donde están las «imágenes y comparaciones» para todo cuanto, como imagen de Dios (Gén 1,26), puede pensar y decir acerca de ese Dios. Ahora bien, el hombre puede experimentar ya en sí mismo como algo de lo más profundo y grandioso «la entrega bondadosa de una persona a otra mediante un acto compasivo», como cuando se compadece del pobre o del oprimido, ayudándole de una manera efectiva y, más aún, personal. El israelita del AT ha llamado a esa actitud (que no es puro sentimiento, sino que reclama un acto interno y externo) *hen* =benevolencia o compasión (χάρις = gracia). Es significativo que de los 56 pasajes del AT en que aparece la palabra, en 41 se trate siempre de la benevolencia de Dios. En Dios esa actitud es expresión de su esencia. Dios es el amor. El vocablo es especialmente frecuente en la piedad de los Salmos (19 veces *hanení* = sé misericordioso, compadécete de mí). La bendición veterotestamentaria, por ejem-

plo, la de José sobre Benjamín (Gén 43,29) o la de los sacerdotes sobre el pueblo (Núm 6,22-26), no es otra cosa que el deseo de la benevolencia divina sobre el hombre: «Yahveh te bendiga y te guarde. Haga Yahveh resplandecer su rostro sobre ti y te otorgue su gracia. Vuelva Yahveh su rostro hacia ti y te dé la paz.»

Esa benevolencia de Dios es un acto de su amor totalmente libre e inmerecido por completo por parte del hombre (cf. Éx 33,19: «Hago gracia al que yo quiera hacerla, tengo misericordia de quien yo quiero tenerla»).

b) Así, pues, esa gracia es benevolencia de Dios con el hombre, que además de pobre es culpable. La gracia no es sólo benevolencia; es también compasión *(rahum* = ἔλεος = *misericordia),* benevolencia que se inclina hacia el indigno. En el AT se mencionan 11 veces juntas «benevolencia y compasión» *(hanum we rahum,* cf. Éx 34,6; Sal 86,15; 103,8; 111,4; 145,8, etc.). El desarrollo en la comprensión de la benevolencia divina llevó a ver cada vez más debajo de la gracia no tanto el acto gratificante de Dios cuanto una cualidad suscitada en el propio receptor (cf. ThW IX, 371). La gracia del hombre hace del hombre algo nuevo.

c) En el curso de la historia de Israel llegó a ser más importante todavía una concepción de la gracia, que no sólo considera a Dios como socio del hombre, sino más bien como Dios de la alianza que se vincula personalmente a Israel en libertad y amor, y quiere ser su Dios como Israel es su pueblo (cf. Éx 19,5; Dt 7,6s). Esa relación se denomina *hesed* (ἔλεος = *gratia),* gracia del Dios de la alianza. «Supone la existencia de una comunidad, con lo que se distingue de *hanan,* en que está en juego la complacencia de uno en el otro, pero no el acrisolamiento de una relación comunitaria» (ThW IX, 372,30ss). De los 237 pasajes con esta palabra, 127 se encuentran sólo en los Salmos, y de éstos hay 124 referidos a la fidelidad de Yahveh a la alianza. El salmo 136 canta en forma de letanía, a lo largo de 26 versículos, las obras de la creación y de la historia salvífica de Dios, y en cada uno de esos versículos responde la comunidad cúltica: «Pues, su amor es eterno», su *hesed,* su benevolencia y fidelidad (cf. Sal 107). *Hesed* y *emet* (ἀλήθεια= *fides* o *veritas:* Gén 24,27; Éx 34,6, etc.), benevolencia y lealtad coinciden. En la fidelidad se acredita el Dios

generoso, la benevolencia graciosa de Dios. Sobre ella se apoya la confianza, la fe del israelita piadoso (cf. Sal 31,6; 40,11ss, etc.).

2. *Puntos de relación personales y objetivos para la inteligencia de la gracia.* La gracia procede de Dios y otorga al hombre algo, una determinación de su ser, que no le pertenece por el solo hecho de su naturaleza creada como un yo. Por eso la teología medieval habló de un *superadditum* (de un añadido), de un don que confiere al hombre una cualidad superior de la que le compete por naturaleza, aun cuando esa su naturaleza ya había sido creada para que pudiera recibir tal don superior *(potentia oboedientialis).* Son numerosas las afirmaciones de la Escritura sobre tales puntos de relación, desde los que se esclarece esa peculiaridad de la gracia.

a) Hay que empezar por señalar el hecho de que Dios está presente de un modo operante en la historia de los hombres, y así es como otorga la «salvación»; es decir, la perfección que sólo él puede otorgar.

El comienzo de esta historia salvífica de Dios con los hombres es la *elección divina (bahar,* 164 veces en el AT, de las que 92 se refieren exclusivamente de Dios. Al principio está Abraham como patriarca del pueblo de Israel (Gén 12,1-3), en el cual y en su descendencia serán bendecidos todos los pueblos de la tierra. Con él estipula Dios el primer *pacto* (285 veces en el AT = *berit),* sellado con el signo de la circuncisión (Gén 17, 10). Lo que allí se inicia tiene su coronación veterotestamentaria en la *vocación* de Moisés *(qarar;* cf. Éx 3,4; idea expresada a menudo con «llamar por el nombre»: Éx 31,2), quien por encargo de Yahveh sanciona el pacto del Sinaí, por el que ya no se introduce al pueblo en la alianza a través de los individuos, como en el caso de Abraham, sino el pueblo como un todo. Esa alianza, por lo demás, no sólo abarca la organización religiosa del pueblo, sino también la social, cultural y política, convirtiendo al antiguo Israel en una formación estatal teocrática.

La idea de la alianza encuentra una nueva forma en la elección de David para rey de Israel (1Sam 16,13; 2Sam 2,4). Cuando en el destierro babilónico, después que la antigua alianza pa-

rece rota por la destrucción de Jerusalén y del templo de Yahveh, los profetas hablan de una «nueva alianza» (cf. Jer 31,31-34; Ez 34,25-31), se alude ya al hecho de que en el futuro tiempo de salvación el único soberano de todo el pueblo de Israel será rey como David (Ez 37,24) y profeta como Moisés (Dt 18,18). Esas promesas hallan su cumplimiento en Cristo, el Mesías, el ungido, el enviado de Dios. Mediante su muerte sacrificial establece la alianza nueva; es él personalmente la nueva alianza entre Dios y los hombres de un modo único e insuperable. Se pone así de manifiesto en la historia el puro carácter gratuito y también la realidad de la gracia.

b) Un segundo punto de referencia para la comprensión de la idea de gracia es la idea más reciente de creación (cf. Gén 1, redactado sin duda en el siglo VII, y en oposición a las cosmogonías de Egipto y de Babilonia). Sólo en la época helenística llega a afianzarse esa idea (cf. Salmos 104, 136 y 139). Para los hombres piadosos de la antigua alianza no había diferencia alguna entre el sentimiento benigno de Dios y el don de la gracia que él otorga, entre el don externo y corporal y el don interno, espiritual y hasta sobrenatural. Todo lo que el hombre tiene y recibe, procede de Dios, como dirá después Pablo: «¿Qué tienes que no lo hayas recibido?» (1Cor 4,7). Con ello se expresa el vasto carácter de realidad que tiene la gracia.

c) Sobre todo después del destierro babilónico, y en contra de las doctrinas sapienciales de la época helenística, se desarrolla cada vez más la convicción de que una manera peculiar de benevolencia y gracia divina es la *ley de Yahveh (torah:* Dt 4,32-40; 30,11-14; Sal 19,8-11; Sal 119). Representa una luz y una fuerza para el camino del hombre por la vida. Aquí se echa de ver que la recta comprensión de la gracia no sólo no excluye el obrar ético del hombre y la exigencia de su respuesta a la gracia benevolente de Dios, sino que las reclama.

d) Asimismo la justicia de Dios *(sedakah:* cf. Jer 9,23: «Yo soy Yaveh, que practico la bondad, el derecho y la justicia en la tierra») se convierte cada vez más para Israel en el acto salvador divino (cf. Tob 13,7: «Alabad al Señor, que ejerce la justicia sobre nosotros»; Sal 36,6-11 y especialmente v. 10: «Pues

contigo está la fuente de la vida, y a través de tu luz vemos la luz nosotros») y la liberación mesiánica prometida se presenta como una eclosión de la justicia de Dios (Is 11,4-9, y especialmente el v. 5: «Será la justicia ceñidor de su cintura, y la fidelidad, ceñidor de sus caderas», cf. ibid. 61,1-3 = Lc 1,52). La justicia de Dios nos hace justos por su generosa misericordia.

e) El hombre, que se ha hecho culpable y culpable sigue delante de Dios Santo, reconoce la benevolencia divina especialmente en su *misericordia perdonadora* (rahúm: Sal 51,3; Is 54,7, etc.) y en conexión con la estipulación de la alianza, Dios se presenta a Moisés con estas palabras: «Yahveh, Yahveh, Dios compasivo y misericordioso, tardo en la ira y rico en gracia y fidelidad, que guarda su benevolencia hasta la milésima generación; que tolera culpas, transgresiones y pecados» (Éx 34,6s). Ahí se funda la confianza en Dios y la profunda lealtad que percibimos en la confesión de culpa que son los siete grandes salmos penitenciales del AT (Sal 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143). Sólo la benevolencia divina puede perdonar la culpa; pero sólo condonará a quien se «convierte» a Dios.

f) Un último elemento veterotestamentario, que puede mostrar la realidad de la gracia, ha de verse en la afirmación de que sólo Dios es *santo (qadosh,* Éx 15,11: «¿Quién como tú entre los dioses, oh Yahveh? ¿Quién como tú, magnífico en santidad, terrible en tus proezas y hacedor de maravillas), y con su elección santifica (cf. Éx 19,5s) a todo el pueblo de Israel, y muy especialmente a aquellos que están al servicio del templo (Lev 21,8.15.23: «Será santo para ti, porque santo soy yo, que os santifico»). Lo que aquí aparece aún mejor definido por el servicio cúltico, pasará a ser una realidad nueva en el NT.

g) Esta concepción veterotestamentaria de la gracia la ahonda decisivamente el NT al menos de una triple forma; hay que mencionar ante todo la santificación, que ahora pasa a ser, por completo, una realidad íntima del cristiano, santificado «en Cristo Jesús» (cf. 1Cor 1,2): «A los santificados en Cristo Jesús, al pueblo santo por llamamiento», ibid. 1,30: «De Dios viene el que vosotros estéis en Cristo Jesús, el cual, por iniciativa de Dios, se hizo nuestra sabiduría, como también justicia, santificación y

redención (σοφία, δικαιοσύνη, ἁγιασμός, ἀπολύτρωσις). Esa santificación interna de los cristianos se realiza por «el Espíritu Santo» (cf. Rom 8,15: «Y vosotros no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os lleve de nuevo al temor, sino que recibisteis un espíritu que os hace hijos adoptivos, en virtud del cual clamamos ¡Abbá! ¡Padre!», y 1Cor 6,19: «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros, y que lo tenéis recibido de Dios...?»), y desde luego empezando por el bautismo (cf. 1Cor 6,11: «pero fuisteis lavados, fuisteis consagrados a Dios, pero fuisteis justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios»). En todas estas afirmaciones late un misterio de fe, que se asienta en la historia humana gracias a la encarnación de Dios (cf. Jn 1,14), y que, expresado por Orígenes con influencia de ideas platónicas (cf. *Test.* 176 *a-b),* ha alcanzado su formulación en ATANASIO *(De incarnat.* 8: PG 26,996; cf. *Ep. de syn.* 51: PG 26,784): «El Hijo de Dios se ha hecho hijo del hombre, a fin de que los hijos de hombre, es decir, los descendientes de Adán, llegasen a ser hijos de Dios..., engendrados una segunda vez por Dios mismo.» La teología griega habla aquí de una «divinización» del hombre (θείωσις).

h) La oposición formulada aquí, entre Adán (como primer hombre) y Cristo (como el hombre último) — cf. 1Cor 15,45; Rom 5,12-21 — muestra un segundo elemento en la comprensión neotestamentaria de la gracia que expresa una vez más la realidad histórica de ésta: *la redención por Cristo Jesús,* cuya realidad ha subrayado sobre todo Pablo en la visión panorámica de los acontecimientos decisivos de la vida, muerte y resurrección de Cristo (cf. Rom 6,3-11, que por tres veces explica el bautismo como la participación en «la muerte y resurrección de Cristo»; 2Tim 2,11ss: «Si con él morimos, también con él viviremos»; cf. 2Cor 4,11). El sentido de esa redención lo condensa el apóstol en estas palabras: «Al que no conoció pecado, lo hizo pecado por nosotros, para que en él llegáramos nosotros a ser justicia de Dios» (2Cor 5,21). Mediante el bautismo nosotros hemos sido injertados «en Cristo», como miembros de su cuerpo (cf. Rom 12,4ss; 1Cor 12,12-27; Ef 5,30). La vida cristiana es un «vivir

en Cristo» (120 veces en Pablo con una expresión preposicional en lugar del adjetivo). «De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es. Lo viejo pasó. Ha empezado lo nuevo» (2Cor 5,17; Gál 6,15). El hombre tiene que revestirse de un «hombre nuevo, que ha sido creado a imagen de Dios en justicia y santidad de la verdad» (Ef 4,24; Col 3,10). Los frutos de esa redención por Cristo y en Cristo consisten en que nosotros nos conformemos a la imagen de Cristo, el Hijo unigénito de Dios (Rom 8,29) y que así lleguemos a ser verdaderamente hijos de Dios (1Jn 3,1). Eso es lo que significa que «con él nos resucitó y con él nos sentó en los cielos por Cristo Jesús» (Ef 2,6) y «si resistimos, también con él reinaremos» (2Tim 2,12).

i) Con ello queda patente el tercer elemento neotestamentario en la concepción de la gracia: la nueva forma de ser que el cristiano alcanza no sólo con la consumación por Cristo, sino también «con Cristo» (Flp 1,23). Más aún, Cristo es para los cristianos *la luz* (Jn 8,12) y *la vida* (Jn 10,10; 11,25; 14,6), porque con él llega Dios al hombre, un Dios que personalmente es luz y vida. Esa vida es, por tanto, una vida eterna que los creyentes poseen ya sobre la tierra (Jn 3,36; 5,24; 6,53; Rom 6,4.11; Col 3,3s). Por la fe en la palabra de Cristo (Jn 3,15; 6,40), por el bautismo (Rom 6,7-11) y por la sagrada eucaristía (Jn 6,51: «El pan que yo daré es mi carne, por la vida del mundo») recibe el cristiano la vida eterna. A este respecto Cristo promete: «Igual que mi Padre dispuso en favor mío de un reino, yo también dispongo de él en favor vuestro, a fin de que en mi reino comáis y bebáis a mi mesa, y estéis sentados sobre tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel» (Lc 22,29ss; cf. Ap 3,21). Veremos a Dios como él es (1Jn 3,2; cf. Ap 22,4). «Y nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, su imagen misma, nos vamos transfigurando de gloria en gloria como por la acción del Señor, que es Espíritu» (2Cor 3,18).

Así como, por la gracia, el hombre es ya una nueva criatura, así también para el tiempo de la consumación promete Dios: «He aquí que todo lo hago nuevo» (Ap 21,5). Lo que el Apocalipsis promete al vencedor: un nombre nuevo, beber de la fuente

de agua viva, comer del árbol de la vida, que se convertirá en columna del templo de Dios sobre la que figurará el nombre divino, el nombre de la Jerusalén nueva y el nuevo nombre de Cristo (Ap 2 y 3); todo esto no es sino una referencia a la felicidad de la consumación en Dios, inconcebible para nosotros mientras estamos en el mundo: «Lo que el ojo no vio, ni el oído oyó, ni el corazón humano imaginó, eso preparó Dios para los que le aman» (Is 64,3; 1Cor 2,9).

Todas esas expresiones sólo pretenden significar una única cosa: la realidad histórica y el misterio de fe que es la gracia.

3. *Afirmaciones de la teología.* Cuanto la revelación escriturística dice de manera insuperable sobre «el Evangelio de la gracia de Dios» (Act 20,24), «para alabanza de la gloria de su gracia, de la cual nos dotó en el Amado» (Ef 1,6), la teología ha intentado explicarlo y asegurarlo para la comprensión humana del mundo y del propio hombre, desarrollando principalmente los efectos de la gracia en el hombre, expuestos asimismo en la Escritura mediante imágenes humanas y llevando su especulación al terreno del pensamiento natural. La gracia no solamente opera la remisión de los pecados, confiere también una santificación que asemeja a Dios, y en la que se funda la verdadera filiación divina; otorga asimismo la inhabitación del Espíritu Santo, en la que tienen su fundamento las relaciones entre Dios y el hombre; establece una nueva amistad divina, en la que se asienta la comunión con Dios y con Cristo en el Espíritu Santo que, al final de los tiempos, cuando Dios cree el nuevo cielo y la tierra nueva, confiera una suprema participación en la gloria misma de Dios. Así, puede decir el apóstol que al fin Dios lo será «todo en todos» (1Cor 15,28). Desde esa visión ha desarrollado la teología en orden a la comprensión racional de la realidad de la gracia, el nuevo concepto de sobrenatural, tomado del pensamiento neoplatónico, que sirve para expresar sobre todo estos aspectos:

a) La gracia está referida a la naturaleza creada del hombre, y desde ella se debe entender.

b) Es una realidad específica, una cualidad del hombre que no se puede entender ni desarrollar desde la misma naturaleza.

c) Su sentido es el de elevar a esa naturaleza, por encima de ella misma, hasta una perfección, que es la culminación absoluta de la naturaleza espiritual por Dios y en Dios (cf. CTD v, 215-226).

d) Según queda expuesto en la doctrina de *El Evangelio de la gracia* (CTD v, 174-186), como mejor se contempla el misterio de la gracia en su totalidad es cuando se mantienen en él tres elementos constitutivos: uno óntico, otro ético y un tercero personal. Es una visión que responde a la estructura del hombre, desarrollada anteriormente (§ 23), así como a los datos fundamentales de la historia salvífica: «creación, redención, santificación», «encarnación de Dios, acto redentor de Cristo (muerte y resurrección), envío del Espíritu» (véase reflejo trinitario del mundo creado, cf. antes, § 7).

Cuando se reconoce esa nueva realidad en la criatura de Dios y se acepta en la fe, surge la cuestión de la historicidad de esa realidad, la cuestión de cuándo y cómo los ángeles y los hombres tienen participación en esa nueva realidad creada. Ésas son las cuestiones que vamos a tratar brevemente en seguida.

SECCIÓN OCTAVA

DONES SOBRENATURALES DEL HOMBRE Y DEL ÁNGEL

Nuestro bosquejo de antropología teológica nos ha obligado a tener en cuenta la diferencia profunda entre la imagen del mundo de los escritos bíblicos —que contienen para nosotros la revelación de Dios, sobre la cual tiene que edificar toda teología— y la imagen del mundo que tiene el hombre moderno.

1. La revelación escriturística nos dice cosas del hombre, que nosotros no sabemos, ni podemos saber por nuestra experiencia natural. Pero lo que nos ha sido revelado es algo que no resulta totalmente extraño, ni puede estar en contradicción con el pensamiento y la experiencia naturales del hombre: si algo ha sido revelado es porque también el hombre puede entenderlo. Cuando nos tropezamos con una contradicción real, su fundamento está en la diferencia de las imágenes de mundo o en la *hybris* del hombre, no en la misma verdad revelada. Esta actitud básica del hombre creyente frente a la revelación puede ayudarnos a comprender cada vez de forma más clara y válida el contenido revelado de la Escritura, pese a la evolución de nuestra imagen del mundo a impulsos de los descubrimientos recientes y continuos que las ciencias realizan en nuestro mundo natural.

Este proceso no nos viene impuesto por el desarrollo del conocimiento científico del mundo, es más bien una exigencia de nuestra comprensión de lo revelado. La revelación no es un acontecimiento historicista: no es que alguna vez y en algún lugar Dios haya dicho algo a un hombre de aquella determinada época.

La revelación está más bien recogida en el amor y solicitud de un Dios supratemporal y eterno que, según los relatos de la Escritura, habla a los hombres desde el comienzo y, de modo muy particular, en la historia de Israel, en Jesucristo y en su Iglesia; y desde luego de forma tal que lo pudieron entender en su tiempo y desde su comprensión del mundo y de sí mismos, aun cuando lo dicho siempre sea más de cuanto puedan expresar, con cualquier interpretación del mundo y del hombre, los que reciben el mensaje de Dios. De este modo, todas las generaciones están ligadas a la revelación histórica, que lo es no en el sentido de la interpretación histórica de los hechos, sino por ser la revelación hecha por el Dios viviente al hombre viviente que, como imagen de Dios, es *capax Dei* (agustinismo) capaz de Dios, abierto a Dios.

Esa inteligencia de la revelación es singularmente importante para lo que hemos de exponer aquí. En la Biblia el hombre aparece como una criatura, al igual que el mundo entero, con todas sus peculiaridades, es creación de Dios; pero como una criatura que, desde el comienzo, ha sido distinguida por Dios de una manera particular. El hombre ha sido creado a imagen de Dios (Gén 1,26s), y ha sido puesto en el paraíso (Gén 2), para explicar así, por el pecado original que ha cometido, la siempre experimentada debilidad del hombre, pese a tal distinción. El relato de la Escritura se muestra, pues, como una afirmación teológica, como una explicación etiológica de la contradicción entre el poder y la impotencia, entre la libertad y la coacción en el hombre. Pero a lo largo de toda la revelación se trata de Dios, de su omnipotencia, amor y sabiduría, del Dios verdadero, viviente y santo, al que no se puede inculpar ni del mal ni de la maldad que existe en el mundo. En todo caso ésta es la concepción fundamental de Dios desde la época en que se constituyen esos relatos sobre la creación del mundo (Gén 1-3), o al menos en la redacción y presentación que hoy tiene dichos textos. Detrás de tales relatos late, pues, el problema de la teodicea. Si las épocas precedentes en la historia de la revelación hicieron de Dios la causa incluso del mal y de los males, fue porque aún no existía una imagen bien diferenciada de Dios, que en razón de su misma grandeza y poder llega hasta atribuirle la creación del mal y los

males, porque nada puede darse realmente fuera de ese Dios único y en oposición a él.

2. Después que las ciencias del hombre y del mundo nos han demostrado que la formación del hombre en el conjunto del proceso del mundo reclama otra explicación, una evolución del hombre, a la que ya nos hemos referido (§ 21) al tratar de la cuestión de la procedencia y origen, la forma expositiva de la Escritura se ha mostrado como «un ropaje impuesto por la misma imagen del mundo que se da en la Biblia». La revelación escriturística no da en el relato de Gén 1-11 un proceso histórico único; pretende ser más bien la explicación que Dios proporciona de la contradicción, experimentable en cualquier vida humana desde sus comienzos, entre la voluntad de hacer el bien y la inclinación al mal, entre el hombre como imagen de Dios y el hombre rebelde a ese mismo Dios, entre el hombre hermano y enemigo a la vez de sus semejantes, entre el hombre colaborador creativo y el hombre destructor de la creación de Dios.

3. Que la revelación nos dice más cosas y distintas de las que puede conocer y enunciar la ciencia, puede demostrarlo el hecho de que desde el conocimiento científico se han dado explicaciones sobre el hombre que desfiguran la verdadera imagen humana, como la exposición historicista del relato de la creación. Son las explicaciones evolucionistas del «hombre en contradicción»: *la explicación materialista evolucionista,* que interpreta el mal en el hombre como un residuo de una forma de existencia animal, superada por la evolución natural y cultural del propio hombre, lo cual puede hacer de su mundo un paraíso (marxismo); *la explicación idealista evolucionista,* según la cual el mal en el hombre se puede superar gracias sobre todo a la instrucción y educación, con lo que el hombre es capaz de llegar a lo que puede y debe ser (humanismo ateo). «Pero el verdadero núcleo de la doctrina cristiana, independiente por completo de la concepción historicista (en la imagen bíblica del mundo), aunque también radicalmente distinta tanto del evolucionismo naturalista como del idealista, es la comprensión del hombre en contradicción desde

un origen creado (semejanza de Dios) y desde su oposición, el pecado (del hombre rebelde contra Dios)» (E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch,* 90s). Conviene no perder esto de vista, cuando en las páginas siguientes se exponga la doctrina de la Iglesia sobre el estado originario del hombre, aunque la postura fundamental de Brunner, reformador calvinista, necesite de algunas correcciones.

§ 41. *Dones sobrenaturales del hombre. Su estado original; los dones preternaturales y la doctrina del «status»*

E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch,* Zurich 1937; M. SCHMAUS, *Das Paradies,* Munich 1965 (bibliografía); J. FEINER, *Ursprung, Urstand und Urgerechtigkeit des Menschen,* en *Fragen der Theologie heute,* publicadas por J. FEINER, J. TRÜTSCH y F. BÖCKLE, Einsiedeln 1957, 231-263; K. RAHNER, *Die Hominisation als theologische Frage,* en P. OVERHAGE - K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation* (QD 12/13), Friburgo de Brisgovia 1961, ²1963, 13-90; H. RENCKENS, *Creación, paraíso y pecado original,* Guadarrama, Madrid 1969; MS II (1967) 818-843 (W. SEIBEL, 842s, bibliografía); SacrM III (²1976) 533-546 (P. OVERHAGE - K. RAHNER); P. LENGSFELD, *Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im NT und ihre dogmatische Verwendung bei M.J. Scheeben und K. Barth,* Essen 1965.

Lo que la revelación dice al hombre, por encima de cuanto él pueda saber por sí mismo, es esto: así como el hombre se diferencia de todas las otras criaturas (exceptuado el ángel) por haber sido creado a imagen de Dios (Gén 1,26), así se distingue también de todas esas criaturas (excepción hecha también de los ángeles) porque de cara a su obrar, e incluso en su ser más íntimo, experimente por encima de su ser natural una «donación de Dios», una «dotación sobrenatural», en la que encuentra expresión la formal similitud divina en una realidad material. De acuerdo con el cambio en la interpretación de esa realidad sobrenatural, de la que ya hemos hablado en páginas precedentes, se ha desarrollado también la afirmación de la Escritura y de la teología en el problema de la dotación sobrenatural del hombre. A ello vamos a referirnos aquí brevemente: trataremos primero los enunciados de la Escritura (1), para pasar después a la expo-

sición de la teología sobre el tema (2), y exponer la doctrina peculiar de los llamados «dones preternaturales» de los primeros hombres (3), y concluiremos luego con la doctrina del *status* (4).

1. *La exposición de la Escritura* sobre este asunto resulta muy clara para quien tiene ante los ojos el lenguaje y la manera de pensar bíblicos y su unidad teológica.

a) Desde el comienzo se nos presenta el hombre en la Escritura como un ser no sólo axiológicamente degenerado, sino incluso en su misma ontología teológica: debería ser algo diferente de lo que es. En el relato más reciente del código sacerdotal, P (= Priestercodex), se dice que el hombre, como el universo entero (cielo y tierra), «es creado» *(bara)*. Ello significa que cuanto es y tiene es don de Dios, y que fue llamado por Dios de la nada a la existencia. Pero con esta afirmación enlaza inmediatamente la otra: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza» (Gén 1,26), con lo que, además de la libertad interna del hombre, se expresa también su señorío sobre el resto de la creación. Que con ese señorío se le haya comunicado al hombre una «fuerza de acuerdo con la semejanza divina», hasta el punto de que le teman todos los animales, es algo que formulará más tarde el Siracida (Eclo 17,3s). El significado auténtico de esa similitud divina lo señala el NT en la figura de Cristo, que es «reflejo de la gloria de Dios e impronta de su ser» (Heb 1,3), hasta poder afirmar Pablo en su antropología teológica: «Dios a los que de antemano conoció, también los destinó de antemano a reproducir la imagen de su Hijo, para que éste fuera el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29; cf, § 22),

b) En el relato más antiguo del yahvista esa verdad encontró otra forma de expresión. El contraste entre cuerpo formado «del polvo de la tierra» y «aliento de vida» de Dios (Gén 2,7) no puede entenderse en sentido dualista. Aquí sólo se echa la base para la explicación de la moralidad, con lo que desde luego sigue siendo muy importante que sólo a propósito del hombre se habla de morir, y nunca a propósito del animal. El elemento realmente dualista se expresa aquí más bien a través de la narración del paraíso: había plantado Dios «un jardín en Edén,

al oriente, y puso allí al hombre a quien había formado. Y Yahveh Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles gratos a la vista y de frutos sabrosos, y también el árbol de la vida en medio del jardín, y el árbol de la ciencia del bien y del mal» (Gén 2,8s). Y continúa después de describir los cuatro ríos del paraíso: «Tomó, pues, Yahveh Dios al hombre, y lo instaló en el jardín de Edén para que le cultivara y guardara» (Gén 2,10-15). Según se narra después, el hombre se hizo culpable por haber comido el fruto del árbol de la ciencia y fue expulsado del paraíso: «No sea que ahora alargue su mano y tome también del árbol de la vida, coma de él y viva para siempre» (Gén 3,22). Una vez más se indica que el hombre, además de su vida biológica espiritual, tiene evidentemente, o puede tener, otra vida. ¿Qué pretende esa descripción del paraíso? «El paraíso es una imagen contrastada del mundo real, cuyas manifestaciones ve fatalmente ligadas el hagiógrafo —y su pesimismo— con la corrupción moral del hombre. En la expulsión del paraíso, formado con todos los elementos buenos de este mundo terreno, el relato hace patente el modo con que el pecado todo lo corrompe, forjando así la explicación del estado real de las cosas. El pecado es responsable de los elementos (de la corrupción y del mal), que sólo artificiosamente pueden soslayarse» (H. Renckens, 147). La leyenda semítica del paraíso constituye en cierto modo el material narrativo preexistente, y el problema teológico de la teodicea es el tema peculiar; lo que pertenece a ese tema, la cuestión del pecado y la de la gracia otorgada al hombre por encima de su naturaleza, es un contenido revelado con seriedad histórica. Sin embargo, el hagiógrafo no siempre ha encontrado el equilibrio perfecto entre la leyenda narrativa y su tema de fe teológico. Aun así, hay que referirse a la fuerza con que alude a las consecuencias del pecado del hombre (más en su situación y en el mundo exterior: la serpiente que come el polvo, las espinas y abrojos en la labranza, el dominio del varón sobre la mujer y el deseo femenino del varón), mientras que más tarde el libro apócrifo de los Jubileos (5,2) dice al respecto: «Y la violencia inundó la tierra y toda carne corrompió sus caminos, desde el hombre hasta los rebaños, los animales, los pájaros y cuanto se mueve sobre

la tierra. Todos corrompieron (por el pecado) sus caminos y su conducta, y empezaron a devorarse entre sí (pues antes el león no era animal de presa), y la violencia irrumpió sobre la tierra.» Detrás de este cuadro está sin duda el hecho de que «el hombre en la medida en que se halla en otra posición respecto de Dios, también empieza a ver las cosas con ojos distintos, de ahí que el narrador semita también presente las cosas de manera diferente a fin de dar la representación plástica de una situación religiosa» (H. RENCKENS 158). «Convierte su enseñanza en un relato, y es eso justamente lo que necesita para su pueblo» (ibid. 169).

El sentido de la exposición es que el hombre, formado del polvo de la tierra (*'adamah*), y fuera del paraíso, es colocado después en el jardín que Dios le había preparado expresamente, a fin de que lo trabajase y guardase (usufuctuario y guardián: cf. Gén 2,15; Prov 27,18). *Pertenece, pues, a la familia de Dios* como administrador del jardín divino. Después del pecado el hombre es arrojado del paraíso (lo que se presenta como un castigo) y tiene que cultivar la tierra con el sudor de su rostro, hasta que retorne a la tierra de la que ha sido tomado (cf. Gén 3,19). El pecado del primer hombre aparece aquí como «el pecado del hombre simplemente». Ese pecado es *hybris*, orgullo, en cuanto que la criatura negando su condición de tal quería convertirse en dueña de sí misma (cf. al respecto Rom 5,12-21; Eclo 10,12-18: el principio de la soberbia — *hybris* — del hombre es apostatar de Dios, apartándose, en su corazón, de aquel que le creó; así, pues, el primer origen de todo pecado es la soberbia...).

c) Tres afirmaciones de la Escritura subrayan lo dicho aquí y lo explican: 1) Ante todo hay que referirse a un relato antiguo, según el cual el paraíso parece estar en «la montaña de Dios»; es decir, allí donde Dios habita. Is 14,12-15, al hablar de la caída de Babilonia, dice: «¡Cómo has caído del cielo, lucero brillante, estrella matutina, derribado por tierra, vencedor de naciones! Tú que decías en tu corazón: Subiré a los cielos, por cima de los astros de Dios elevaré mi trono; me sentaré en el monte de la Asamblea, en el límite extremo del norte. Subiré sobre las alturas de las nubes, me igualaré al Altísimo. ¡Pero al šeol has sido derribado, al límite extremo del pozo!» Es por ello que san JE-

RÓNIMO, instruido sin duda por los rabinos, afirma que el paraíso (paradisus voluptatis) fue creado junto con el mundo *(a principio: Lib. hebr. qq in Gen* 2,8; PL 23,941).

2) Un texto más reciente busca también el paraíso sobre el monte de Dios, inspirándose en las ideas de Gén. Así habla Ez 28,2-10 sobre la caída del rey de Tiro: «Tu corazón es orgulloso, y dices: Soy un dios, morada de dioses ocupo en el corazón de los mares, — cuando sólo eres un hombre y no un dios, aunque al corazón de Dios equiparas el tuyo — ... Por eso, así dice el Señor Yahveh: ... Voy a traer contra ti a extranjeros, a los más violentos de entre las naciones, que desenvainarán sus espadas contra tu bella sabiduría y profanarán tu esplendor. Te harán bajar a la fosa, morirás de muerte violenta...» «Tú eras sello de perfección, lleno de sabiduría, y perfecto en belleza. En el Edén estabas, en el jardín de Dios. De piedras preciosas era tu vestido: de rubí, topacio y diamante, crisólito, ónice y jaspe, zafiro, carbúnculo y esmeralda; oro era el material de tus engarces y de las entalladuras que llevabas, preparados desde el día en que fuiste creado. Como querubín de gran talla por protector te puse; estabas en la santa montaña de Dios, andabas en medio de piedras de fuego; eras perfecto en tu proceder desde el día en que fuiste creado, hasta que se halló en ti la iniquidad. Por causa de tu gran comercio llenaste tu interior de violencia y pecaste; te arrojé entonces de la montaña de Dios y te arranqué, querubín protector, de entre las piedras de fuego. Se engrió tu corazón por tu belleza, viciaste tu sabiduría por tu esplendor; en tierra te he arrojado» (ibid, 28,12-17).

El rey de Tiro aparece aquí descrito con los rasgos de Adán; en la descripción del yahvista el paraíso aparecía de modo mucho más sobrio, como el jardín de Dios sobre la tierra.

3) La importancia de estas concepciones paradisíacas la subraya aún más la Escritura por cuanto que la escatología responde a la protología; el estado final del mundo se presenta de forma similar al paraíso (cf. Is 30,23-26; Jer 31,12; Ez 34,26ss). Así dice Is 51,3: «Consoló Yahveh a Sión, consoló todas sus ruinas. Hizo su desierto como un paraíso, y su estepa como el jardín de Yahveh.» Y Ez 36,33-35: «El día en que os purifique de todas vues-

tras iniquidades..., dirán: Esta tierra devastada es el jardín de Edén.» Y de nuevo Is 55,3: «En vez de la zarza crecerá el ciprés; en vez de la ortiga crecerá el mirto.» Y la gran descripción del reino pacífico del Mesías (Is 11,6-9) entra también aquí: «No harán mal ni harán daño en toda mi santa montaña, porque el país estará lleno del conocimiento de Yahveh, como las aguas cubren el mar.»

Más explícito aún sobre todo esto es el NT, que siempre considera a Adán sólo como el hombre caído, y presenta la época escatológica traída por Cristo con los rasgos del paraíso. Cristo es el segundo Adán, que rehace cuanto el primer Adán había arruinado (Rom 5,12-21): así como en Adán todos mueren, así en Cristo son vivificados todos los hombres (1Cor 15,22). El primer hombre fue hecho un animal viviente, el Adán segundo, un espíritu vivificador... El hombre primero es de la tierra, terreno; el Adán segundo es del cielo (1Cor 15,45.47).

También Rom 7,7-25 se refiere repetidas veces en la nueva época a Adán, el primer hombre, del que Pablo escribe aquí. Al cristiano, que en Cristo pertenece ya al tiempo final, se le aplica aquello de que «el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, pues no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia» (Rom 6,14). El cristiano, renacido del agua y del Espíritu (Jn 3,5), es una criatura nueva (2Cor 5,17), y todo cuanto el Apocalipsis y la carta segunda de Pedro dicen sobre el estado final de las cosas apunta a un restablecimiento del estado paradisíaco.

Lo que aquí dice la Escritura de un modo general y muy claro sobre el estado originario del hombre, lo ha meditado la teología y le ha buscado fórmulas más precisas.

2. *Las afirmaciones de la tradición y de la teología.* En efecto, la teología ha mantenido y desarrollado cuanto los relatos figurados del AT y los conceptos metafóricos del NT habían expuesto. Tres problemas era preciso meditar una y otra vez: la cuestión de *las relaciones entre naturaleza y gracia* sobrenatural, a las que se enlazaron en los primeros tiempos, especialmente en conexión con las afirmaciones de la Escritura, las relaciones entre cuerpo y alma. El problema de las relaciones entre *gracia ori-*

ginal y *gracia de redención,* a cuya solución ha contribuido de manera decisiva Agustín. Y, finalmente, el problema de la colaboración entre naturaleza y gracia, entre *gracia y libertad,* que ya era importante para la segunda de estas cuestiones aquí mencionadas, y que en la edad media condujo a la nueva cuestión de en qué momento obtuvo la gracia el primer hombre.

a) En el siglo III, TERTULIANO *(De bapt.* V, 7: CChr I,282) e Ireneo *(Adv. haer.* III, c. 23, n.5: PG 7,963: «El vestido de la santidad, que yo tenía del Espíritu, lo he perdido») vieron la dotación de gracia del primer hombre, conforme a Gén 2,7, en el «aliento de vida» *(spiritus)* que Dios había insuflado a Adán. ORÍGENES *(Contra Celsum* VII, n. 39: ed. KOETSCHAU II,190) con su mentalidad neoplatónica entiende la gratificación del hombre, aquí siguiendo a Celso, como «el ojo del alma» con que el primer hombre gozó de la contemplación de Dios en el paraíso, en contraposición al ojo del cuerpo, que sólo conoce lo sensible y que es ciego para las cosas de Dios. Para ello se reclama Orígenes a la palabra de Cristo (Jn 9,39) «que los que no ven, vean, y los que ven, se queden ciegos».

De acuerdo con la nueva temática de la teología a comienzos del siglo IV (hacia el 318), ATANASIO introduce una idea nueva, en cuanto que relaciona la semejanza divina del hombre con la cristología, explicando en esa línea Gén 1,26. Y así escribe: «Dios le otorgó asimismo (a Adán) un concepto y noticia de su propia eternidad para que perseverase en el mismo estado original y nunca desfalleciera de su representación divina, ni se apartase de su trato con el Santo, sino que más bien tratara alegremente con Dios en posesión de la gracia del donante y de su propia fuerza, y llevase una vida serena, verdaderamente feliz e inmortal» *(Contra gentes* 2: PG 25,5; cf. c. 34: PG 25,68s). De igual modo dice en un sermón sobre la encarnación del Logos: «Dios no sólo nos ha creado de la nada, sino que mediante la gracia del Logos también nos gratifica con su vida divina» *(De incarnat.* 5; PG 25,104). La misma doctrina sigue en buena parte el PSEUDO-MACARIO (cf. *Hom.* 12,6s; 15,25; 26,2: PG 34,560.592. 676).

En relación con la cristología paulina, Agustín introduce nue-

vas ideas psicológico-teológicas. Ya durante su lucha contra los maniqueos escribe en su primera exposición del Génesis (hacia 389) sobre Gén 2,7: «aún no debemos entender que el que fue hecho en alma viviente era ya hombre espiritual, sino todavía animal; pues fue hecho espiritual cuando colocado en el paraíso, es decir, en la vida feliz, recibió al mismo tiempo el mandato de perfección para que se perfeccionara con la palabra de Dios, y así, después que pecó, al apartarse del precepto de Dios, quedó en estado animal y fue arrojado del paraíso, y por esto todos los hombres llevamos primeramente en nosotros el hombre animal, ya que después del pecado nacemos del estado animal, hasta tanto que consigamos el espiritual Adán (cf. 1Cor 15,45), es decir, a nuestro Señor Jesucristo — que no tuvo pecado (cf. 1Pe 2,22) — por el cual renovados y vivificados seremos reintegrados al paraíso donde el ladrón mereció estar con él (cf. Lc 23,43) el mismo día de su muerte» *(De Genesi contra Manich.* II, c.8, n.10: PL 34,201). La dotación sobrenatural se explica aquí por el estado paradisíaco.

Una interpretación totalmente nueva la ofrece el propio Agustín, tal vez unos 22 años después, en su gran comentario al Génesis. En éste las ideas están condicionadas por su teología de la gracia frente a Pelagio. Tres son las ideas que expone: partiendo del conceto del hombre celestial y del hombre terreno en 1Cor 15,44s, empieza por referirse a la opinión de que Adán habría tenido desde el principio un cuerpo espiritual, pero que lo habría perdido por el pecado; entrando después en la otra interpretación de que Adán sólo habría poseído ciertamente un cuerpo mortal; pero que al ser trasladado al paraíso habría obtenido el cuerpo espiritual que perdió después por el pecado *(De Gen ad lit.* VI, c.19, n.30, c. 20-27: PL 34,351-355). Su respuesta suena así: Adán tuvo desde el principio, incluso en el paraíso, un cuerpo animal, si bien el hombre interior, creado a imagen de Dios, era espiritual (ibid., c. 28: PL 34,355).

Estas ideas experimentan un giro totalmente nuevo en el libro VIII, en el que Agustín, partiendo de Gén 2,15, introduce en la traducción de esa frase su problema de la gracia. La versión suena así: «Dios puso a Adán en el paraíso a fin de guardarle

y protegerle». Agustín escribe al respecto: «Dios puso al hombre en el paraíso, para cuidar de él (cuidar Dios al hombre)» (VIII, c.11, n.24: PL 34,382). «El hombre, en efecto, no es un ser que por naturaleza pueda hacer algo bueno por sí mismo, si le abandona quien le ha creado. Toda su acción buena consiste en volverse a quien le ha creado y, por él, *llegar a ser* justo, pío, sabio y eternamente feliz: ese *llegar a ser* no se logra siendo abandonado de Dios, como cuando el médico sana el cuerpo y éste continúa su recuperación (la acción del médico es exterior, mientras que el obrar de Dios es interno); ...cuando el hombre no le abandona, Dios mismo lo justifica, ilumina y hace dichoso con su presencia, en cuanto que se cuida del hombre y le protege, y así lo gobierna, mientras que éste le obedece y está sometido» (ibid. VIII, c. 12, n. 25: PL 34,382s).

La acción de Dios no permanece en el hombre como la acción del agricultor en su campo, después que terminada su faena se retira; sino que es más bien al modo que el aire *se hace* luminoso por la presencia de la luz — no *queda hecho luminoso* —, ... «así también el hombre es iluminado por la presencia de Dios, con cuya ausencia queda inmediatamente en tinieblas. Ahora bien, nos alejamos de Dios no por un alejamiento local, sino apartando de él su voluntad» (ibid. n. 26: PL 34,383).

«Así pues, quien es inmutablemente bueno haga al hombre bueno y lo proteja. Nosotros debemos serlo (fieri) siempre y ser perfeccionados (perfici) por él, unidos a él y perseverantes en nuestra conversión a él» (ibid. n 27: PL 34,383). Para ilustrar esta doctrina se refiere a dos pasajes famosos de su enseñanza sobre la gracia, tomados de Pablo: Ef 2,8-10 y Flp 2,12s, en los que la obra humana aparece en toda su libertad, al tiempo que una obra y don divinos.

Sólo hacia el final de su vida, y movido sin duda por sus predicaciones sobre los Salmos — en las que el hombre justificado y dichoso aparece como un hombre de interior ordenado *(recto corde:* cf. Sal 32,11; 73,1; 64,11; 36,11; 11,7; 94,15; 97,11; 125,4: *iashar* = εὐθύς; Ecl 7,29: «Esto es lo único que descubro: que Dios hizo al hombre recto [*fecit hominem rectum*]) — explica el estado del primer hombre en el paraíso como un estado de rectitud

(status rectus). Con ello consigue distinguir entre el estado paradisíaco y el estado de consumación final; entre la gracia de la creación y la gracia de redención. Así escribe: «Dios ha creado al hombre (como al ángel) con libre albedrío y, aunque sin un conocimiento de su caída futura, era feliz porque sentía *(sentiebat)* que estaba en su mano, por una parte, no morir, y, por otra, no ser desgraciado. De haber querido permanecer en ese estado de rectitud y sin falta *(statu recto et sine vitio),* justamente en razón de su libre albedrío, habría recibido de hecho, sin gustar ningún tipo de muerte o desgracia, mediante el mérito de su constancia, aquella plenitud de felicidad, que constituye también la felicidad de los ángeles; es decir, que ya no hubiera podido caer, y hubiera conocido ese hecho con gran regularidad... Mas como libremente apostató de Dios, tuvo también que experimentar en sí el justo juicio de Dios» *(De correpl. et gratia,* redactado hacia 427, c. 10, n. 26-28: PL 44,931-933). Para explicar este enunciado hace aquí Agustín (c. 12, n. 33.35: PL 44,936s) la famosa distinción: «Debemos prestar atención y cuidado para distinguir en cada caso los binomios siguientes: tener la capacidad de no pecar y no tener capacidad de pecar..., tener la capacidad de no apartarse del bien y carecer de la capacidad de apartarse de ese bien. Esto último es sólo gracia de la perfección en Dios.»

Por eso dice el mismo obispo de Hipona acerca del primer hombre (ibid. c. 11, n. 31: PL 44,935): «Esa gracia por la que jamás hubiera tenido la voluntad de ser malo, no la poseyó el primer hombre. Pero tuvo ciertamente una (gracia) por la que, de haber querido perseverar en ella, jamás habría sido malo, y sin la que no habría podido ser bueno de un modo personal y libre; la cual desde luego podría haber rechazado con su libre albedrío. Por ello, no quiso Dios una existencia del primer hombre sin su gracia, que él confió a su libre albedrío... Esa gracia adyuvante *(adiutorium)* era de tal índole que podía perderla cuando quisiera, y en ella podía perseverar, caso de quererlo; no de tal índole que ella provocara su querer. Esa primera gracia es la que se concedió al primer Adán, pero el segundo Adán posee otra más poderosa que aquélla: la primera, en efecto, hace que el hombre posea la justicia, si él lo quiere; la segunda puede más, ya que es

capaz incluso de provocar su volición, y desde luego una volición tan fuerte y con tal pasión, que por la voluntad del espíritu puede superar la voluntad de la carne, que le es contraria... Dios había otorgado a Adán la gracia adyuvante *(adiutorium)*, sin la cual aquél no hubiera podido perseverar en la buena voluntad, caso de haber querido. Pero dejaba la libre decisión a su libre albedrío. Adán hubiera podido perseverar, de haberlo querido, pues no le faltaba la ayuda con la que podía hacerlo, y sin la cual no habría podido perseverar constantemente en el bien que quería.»

En las 83 *Quaestiones* (q. 82, n. 3: PL 40,99) distingue expresamente la justicia que el hombre necesita hoy, para alcanzar (después de la caída en el pecado) la salvación eterna, y la justicia de Adán en el paraíso, que sólo debía conservar la salvación eterna y no perderla. La doctrina aquí desarrollada acerca del estado de gracia del primer hombre puede entenderse perfectamente en conexión con nuestra imagen del hombre (§ 23) y de la gracia (§ 40): la gracia de estado consiste en la relación profunda y personal del hombre con Dios; una relación que influye decisivamente en el campo ético del hombre, pero que por sí misma no incluye todavía la nueva determinación óntica de su ser, que le habría sido concedida para su constante acrisolamiento, y que, después de su caída en el pecado, se le concederá como «gracia redentora de Cristo» (conforme al «misterio de la encarnación de Dios»), como una realidad óntica, que por su acción específica constituye una prenda de la consumación y felicidad eternas.

b) Las ideas aquí expuestas las recoge la época siguiente simplificándolas en parte y en parte profundizándolas. JUAN DAMASCENO recoge, de un lado, la distinción que ya aparece en Tertuliano entre la semejanza natural divina que el hombre tiene por alma espiritual *(imago)* y la semejanza sobrenatural que le confiere el Espíritu Santo al recibir el bautismo *(similitudo: De fide orthod.* II, c. 12: PG 94,920). Compendia además su exposición sobre los caracteres gratificantes del primer hombre, siguiendo sobre todo a GREGORIO NACIANCENO (cf. *Or.* 38, c. 12; *Or.* 44, c. 4: PG 36,324.612) con estas palabras: «Con el cuerpo el hombre habitaba, como se ha dicho, en un lugar divino y supremamente

hermoso (el paraíso), pero con el alma vivía en un puesto alto y bellísimo, pues tenía como morada al Dios inhabitante y le llevaba cual vestidura gloriosa estando revestido de su gracia, y sólo él gozaba del fruto dulcísimo de su contemplación, como cualquier otro ángel, y de ella se alimentaba; lo que se denomina con toda razón *árbol de la vida*» (ibid. II, c. 11: PG 94,916). Aquí la gracia de estado y la gracia de redención parecen ser idénticas, concepción que va a seguir siendo decisiva en la Iglesia oriental. La Iglesia occidental, en cambio, vinculó su teología desde la época carolingia con Agustín, desarrollando sobre el tema tres puntos de vista, de los que dos se han mantenido hasta nuestros días (cf. J. AUER, *Gnadenlehre* I, 1942, 72-77). Un primer concepto, que no halló continuación directa, lo defendió GILBERTO DE POITIERS, *(In Boethii librum contra Eutychen* 8,16ss: ed. N.M. HAERING, Stud. and Texts 13, Toronto 1966, 354ss): el hombre habría sido creado en un puro estado natural y en él permaneció incluso durante la tentación; sólo hubiera recibido la gracia, caso de haber superado la prueba. Aquí se pasa por alto la singularidad del hombre y sus relaciones peculiares con Dios, requeridas ya en lo más hondo por su misma naturaleza personal. El propio concepto de «semejanza divina» reclama para el hombre algo superior a su misma naturaleza, con lo que llega a ser semejante a Dios, el totalmente otro.

La segunda idea recoge en lo esencial el pensamiento de Agustín, según el cual no hubiera podido estar el hombre ni hubiera podido resistir la prueba sin la gracia; por consiguiente, el hombre estuvo en gracia desde el principio, aunque esa gracia no era todavía la *gratia Christi,* por la que el hombre hubiera podido merecer. Era más bien lo que ANSELMO DE CANTERBURY llama *iustitia originalis* (frente a la *iustitia personalis: De conceptu virgin.* c. 1 y 2: *Opera omnia,* edic. F.S. SCHMITT, II, 140s.), aquella gracia adyuvante de Dios por la cual los instintos y las fuerzas psíquicas del hombre permanecen dentro del recto orden, con lo que el hombre tenía algo para resistir la prueba y conservar la inmortalidad. PEDRO LOMBARDO compendia así esta doctrina: «El hombre fue creado por Dios en gracia, pues pudo resistir en la tentación, pero no progresar (merecer algo) como los ángeles»

(Sent. II, d. 24, c. 1: ed. GROTTAFERRATA I [1971] 450ss.). La escuela franciscana primera y media, es decir Alejandro de Hales y Buenaventura, y también el dominico Alberto Magno, mantuvieron este punto de vista. Detrás se encuentra la doctrina de la gracia de Agustín que BUENAVENTURA resume en estas palabras: «Era imposible que el hombre o cualquier otra criatura racional poseyera por su misma naturaleza un libre albedrío que no pudiera inclinarse al mal» *(liberum arbitrium inflexibile ad malum, Sent.* II, d. 24, p. 1, a. 1, q. 1c). Mas para resistir a la tentación del diablo bastaba «la continua influencia divina *(continuatio divinae influentiae)*». Con ello poseía el hombre la *immunitas* del libre albedrío frente a toda corrupción, junto con la *sinceritas et vivacitas* de todas sus facultades anímicas naturales. Esto no representa, en modo alguno, una gracia complementaria propiamente dicha *(appositio novae gratiae),* es decir, la gracia de Dios capacitando para el mérito (ibid. q. 2c).

Según esta concepción el peculiar carácter de don que tiene la gracia debe esclarecerse por una «donación propia», al tiempo que no se le puede otorgar al adulto si no «se dispone» para ello, lo cual no significa aún la presencia de un mérito. Por eso, defendió también esta escuela (MATEO DE AQUASPARTA, *Sent.* II, d. 29, a. 1, q. 2; y asimismo TOMÁS DE AQUINO, *Sent.* II, d. 29, q. 1, a. 1) la opinión de que Adán sólo habría recibido la gracia después de su primera y libre conversión a Dios *(conditus in primo actu suae voluntariae, conversionis gratiam accepit:* Mateo de Aquasparta).

Una tercera idea — que empieza en Prepositino y que, a través del Aquinatense, en su *Suma Teológica,* va a ser decisiva para la escuela dominicana, y después del concilio de Trento para casi toda la teología occidental — ya no ponía esa distinción entre gracia de estado y gracia santificante, sino que las identificaba (la gracia es simplemente un *supernaturale donum Dei).* Así Tomás de Aquino reclamaba para el primer hombre la posesión de esa gracia desde el principio, porque sólo con ella se aseguraba la sujeción de las fuerzas sensibles al espíritu humano *(S.Th.* I, q. 95, a. 1). Escoto y los nominalistas volvieron a distinguir enérgicamente entre *iustitia originalis* y *gratia sanctificans;* pero defen-

diendo como Agustín que la *iustitia originalis* no podía explicarse por la sola naturaleza humana, sino por una intervención especial de Dios. Esa intervención divina es, a su vez, algo distinto de lo que, aproximadamente desde 1270, se ha estudiado en la teología como *gratia actualis.*

c) En esta cuestión introdujeron una novedad los reformadores, que, por su mentalidad inspirada en el humanismo, por su animosidad contra la filosofía medieval y en nombre de su teología existencial y vitalista, borraron por completo la distinción ontológica entre naturaleza y sobrenaturaleza. Gracia no es más que la benevolencia divina (en Dios mismo), no un don divino que cualifique al hombre (concepción personalista de la gracia). Esto puede ya latir al tiempo en que LUTERO ocasionalmente llama *naturalis* al estado original del hombre (WA 14,111; 24,51), y cuando CALVINO rechaza explícitamente la distinción entre *imago* y *similitudo,* como natural la primera y sobrenatural la segunda *(Institut.* I, c. 15, en especial los n. 3s).

La moderna teología protestante llama justamente la atención sobre el hecho de que si el relato adamítico no ha de entenderse de un modo historicista, sino primordialmente «ejemplar» para cada hombre, la distinción entre naturaleza y gracia sólo puede contar como una «oposición existencial» (E. BRUNNER, *Dogmatik* II, 57-63). En nombre de la relación entre Creador y criatura, que late tras la distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza, el pensamiento católico verá la gracia como una realidad que determina la esencia del hombre (ontología), y no sólo su conducta existencial. Las modernas tentativas católicas por eliminar esa distinción, incomprensible ya para nuestro tiempo, no sólo tienen que suprimir una tradición bimilenaria, sino también unas afirmaciones decisivas de la Escritura, como ya hemos indicado al desarrollar el concepto de gracia.

3. *Los dones preternaturales en el estado original del hombre.* El auténtico misterio de la gracia como elevación óntica de la naturaleza personal del hombre mediante una comunicación sobrenatural de Dios, se abre a nuestros ojos cuando volvemos a considerar aquellas peculiaridades que, según las afirmaciones

bíblicas y de acuerdo con la exégesis de toda la tradición, Dios asignó al hombre como criatura creada a su imagen, y que el hombre perdió por el pecado. Una vez más habría que recordar aquí, como introducción al tema, que no se trata de una comprobación historicista, aunque tampoco de una opinión antropológica existencial, sino de una afirmación teológica que afecta al hombre histórico, en cuanto que es una criatura formada a imagen de Dios en la historia, en el espacio y el tiempo. Como se ha venido indicando, esas determinaciones del hombre las expresa sobre todo el relato del paraíso. Desde la época patrística se caracterizan por lo general mediante cuatro afirmaciones: en su gratificación originaria Dios hizo al hombre libre de un desorden interior apremiante, como lo experimentan desde entonces todos los hombres (= libertad de concupiscencia) (a); no hubiera tenido que sufrir la muerte natural, correspodiente a la naturaleza biológica (b); poseía un conocimiento superior y más claro sobre el verdadero sentido del ser hombre y de la vida humana (c); a través de todo ello poseía una felicidad interior no sólo en esperanza, como el cristiano la tiene por la gracia de la redención, sino más bien como posesión, que además de haber logrado debía conservar (d).

Desde el siglo XIX se ha hecho común la designación «dones preternaturales» para indicar las condiciones peculiares del hombre en «estado originario», distinguiéndolos así de los dones de su naturaleza, según él la conoce después de la caída. Considera estos dones naturales como una posibilidad y meta ideal, y los distingue de la gracia sobrenatural, tal como la conoce a través de la encarnación del Hijo de Dios, la redención y el envío del Espíritu de Cristo a la Iglesia (cf. C. SCHRADER, *De triplici ordine*, Viena 1864, p. 2, c. 1, p. 211ss). El sentido del calificativo «preternatural» no ha de entenderse primordialmente a partir de la naturaleza del hombre («que el hombre puede poseerse y realizarse a sí mismo... de un modo más profundo y radical»: W. SEIBEL, MS II, 833), ni tampoco a partir de la gracia redentora de Cristo, que sólo compete al hombre que ya ha caído en el pecado, y que no sólo renueva el paraíso, sino que crea algo mayor (una alianza nueva) y otorga una realidad muy superior

(el Espíritu de Dios); lo preternatural hay que entenderlo más bien a partir del misterio de la «criatura formada a imagen de Dios», según ha sido exaltada por la mano santa y bondadosa de Dios creador, cual «perfecta semejanza de Dios» (M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der Dogmatik* III, n. 605). En la medida en que el pensamiento cristiano de nuestra época ha perdido de vista u olvidado al Dios creador de la Biblia o su misterio creador, en esa misma medida resultarán ininteligibles las afirmaciones correspondientes que vamos a formular. Es tarea de «la reverencia y admiración cristianas frente a la plenitud y grandeza inconcebibles de la creación», volver a prestar oído atento y reflexivo a las afirmaciones de la doctrina de la creación sobre los dones preternaturales. Tienen algo decisivo que aportar a la antropología cristiana.

a) *Libertad de concupiscencia.* Para entender el sentido de este enunciado es importante partir de las afirmaciones de la Escritura, porque más tarde la teología, especialmente impulsada por tendencias próximas a la gnosis, y también por influencia de san Agustín, en su afán de hacer comprensible esa realidad, lejos de aclarar las cosas más bien las ha confundido. En conexión con Gén 2,25 y 3,7 («al darse cuenta de que estaban desnudos»), la concupiscencia siempre se ha entendido del desorden del hombre en la esfera corporal más que en el ámbito espiritual. Grandes teólogos llegaron incluso a decir que el matrimonio sólo se había instituido después del pecado (cf. GREGORIO DE NISA, *De opific. hominis,* c. 17: PG 44,188ss; CRISÓSTOMO, *In Gen.hom.* 15,4: PG 53,125s). Mucho más profundo es sin duda el punto de partida de Pablo, pese a decir del hombre al comienzo de la carta a los Romanos: «Pues, habiendo conocido a Dios, no le dieron gloria como a tal Dios ni le mostraron gratitud... cambiaron la gloria del Dios inmortal por la representación de una figura de hombre mortal... (idolatría). Por eso, Dios los entregó a tal impureza (ἀκαθαρσία), a causa de sus íntimos deseos torpes (ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν)...» (Rom 1,21-24).

E inmediatamente describe las aberraciones sexuales de los gentiles. Pero luego continúa: «Y como no se dignaron retener el cabal conocimiento de Dios, Dios los entregó a una mentalidad

reprobada (ἀδοκιμος νοῦς), a realizar cosas nefandas: están repletos de toda suerte de perversión, de malicia, codicia y maldad; llenos de envidia, de homicidios, de riñas, falsía y mala entraña; son difamadores, calumniadores, aborrecedores de Dios, insolentes, soberbios, fanfarrones, maquinadores de maldades...» (1,28-32). Es evidente que toda la pecaminosidad del hombre, a la que Pablo se refiere frecuentemente en sus catálogos de vicios (cf. Gál 5,19ss; 1Cor 6,9s), se reduce al hecho de haber apostatado de Dios, como lo dice ya el Siracida (Eclo 10,12): «El principio de la soberbia del hombre es apostatar de su creador.» Por influencia de la ética griega, se contrapone muchas veces como ideal la «falta de pasión» (ἀπάθεια) a la «concupiscencia» o deseo (ἐπιθυμία), lo que no responde a la doctrina cristiana. La pasión, como impulso natural, pertenece a la naturaleza humana (cf., por el contrario, F. LAKNER, ZKTh 61,1937, 437-441). En cambio, el apetito *(concupiscentia)* es el impulso malo o el impulso hacia el mal. Así escribe Santiago: «Cada uno es tentado por su propio deseo que lo atrae y lo seduce. Luego el deseo, después de concebir, pare el pecado; y el pecado, una vez consumado, pare la muerte» (1,14s). Pero concupiscencia no significa únicamente el apetito sexual, como pretendió afirmar P. MAYRHOFER en sus *Grungfragen christlicher Anthropologie,* Moosburg 1947 (cf. id., en ThGl 28, 1936, 133-162: 730-740, y las refutaciones de J. MIKLIK, en «Biblica» 20, 1939, 387-396, y F. MIKULA en ThGl 28, 1936, 724-730; P. HEINISCH, *Probleme der biblischen Urgeschichte,* Luzerna 1947, 70ss). Aquí no se trata de eso; lo que está en juego más bien es el hecho de que el hombre con su olvido de Dios ya no reconoce la realidad del orden divino en la creación, con lo que orienta su impulso natural hacia metas y objetivos indebidos. Juan (1Jn 2,15-17, y en espec. el v. 16) habla por ello de tres clases de deseo malo: el deseo de la carne (ἐπιθυμία τῆς σαρκός), el deseo de los ojos (ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν) y la soberbia de la vida (ἀλαζονεία τοῦ βίου); y las tres tentaciones de Jesús en el desierto (cf. Mt 4,1-11 y par.) parecen responder a este esquema que nosotros podemos superponer a la estructura fundamental antropológica a que nos hemos referido en § 23: hay en el hombre una perversión de su apetito, del lado de la corporeidad, de la parte de su espiritualidad y de

su personalidad; pero lo decisivo sigue siendo la perversión del centro personal, cuyo auténtico contenido es la libre apostasía de la criatura respecto de su Creador. Tal es el sentido de la palabra bíblica: «Dios resiste a los soberbios, pero da la gracia a los humildes» (cf. 1Pe 5,5; Sant 4,6; Prov 3,34; Job 22,29). En su lucha contra Pelagio, que veía en esa libertad de la concupiscencia una pura disposición natural, AGUSTÍN pone de relieve en numerosos pasajes el peculiar carácter de don que tiene esa gracia divina otorgada al hombre en el paraíso (cf. *Epist.* 143,6: PL 33,587s; *De Gen. ad lit.* XI, 1,3: PL 34,430; *De civit. Dei* XIV, 17: PL 41,425s).

Las declaraciones doctrinales de la Iglesia expresan esa libertad originaria del hombre frente a la concupiscencia mediante las palabras *integritas* (así en el sínodo de Orange, can. 19: DS 389-D 192) y *libertas arbitrii* (ibid. can. 13: DS 383-D 186), y el concilio Tridentino habla de *sanctitas et iustitia* (DS 1511s-D 788s) —en un sentido más bien tomista, contemplando juntamente la gracia santificante y el don preternatural de la *integritas*—, mientras que frente a Bayo se puso expresamente de relieve el puro carácter gratuito (carácter de gracia) justo de esa libertad de la concupiscencia (DS 1907 - D 1007; DS 1909 - D 1009). La teología ha seguido desarrollando esa doctrina; así, TOMÁS DE AQUINO, Apoyándose en su doctrina aristotélica de la virtud, habla de que el hombre *in statu innocentiae* sólo poseía pasiones buenas (amor, gozo, afán noble) y ninguna mala (temor, tristeza), teniendo de algún modo todas las virtudes (*S.Th.* I, q. 95, a. 2-3). Ejercía un verdadero dominio sobre el mundo animal y utilizaba rectamente y sin impedimento los mundos inanimados (ibid. q. 96, a. 1-2), pero no ejercitaba dominio alguno sobre sus semejantes, a los que hubiese hecho esclavos (ibid. a. 4). La teología de los siglos XVI-XVII desarrolló extensamente estas enseñanzas contra M. Bayo, C. Jansenio y P. Quesnel.

Por influencia del espíritu griego se presentó muchas veces el estado de integridad humana más bien como un estado humano ideal y natural. La teología tomista casi lo ha entendido exclusivamente desde la doctrina escatológica de la redención y la gracia. A la revelación se le hace ciertamente mayor justicia viendo en ese estado una particular semejanza divina y un orden interior

de la naturaleza desde esa libre y no perturbada proximidad a Dios, la cual se diferencia de la gracia redentora y, en consecuencia, de la gracia santificante, por el hecho de que primordialmente se debe a la libre decisión personal en favor de Dios, y no al don de la gracia santificante de la redención que marca y dirige de nuevo la libertad. Si M.J. Scheeben pone casi en el mismo nivel el estado de integridad y el estado que origina la gracia santificante, otros distinguen, por el contrario, esos dos estados en la medida en que el estado del redimido es tanto más elevado cuanto la encarnación de Dios está por encima de la simple relación natural del mundo con Dios. A este respecto hay que decir: la Escritura no da sobre este punto ninguna explicación satisfactoria, y como hombres en el estado de pecado y de redención no disponemos de ningún criterio cierto para poder diferenciar ambos estados. Desde la historia de la salvación, sin embargo, parece más atinado este último punto de vista, que ha desarrollado entre todos Agustín.

b) *Posibilidad del hombre para ser inmortal en el estado originario.* Desde el comienzo, en este problema de los dones preternaturales del hombre, en el estado originario, ha tenido un papel especial la cuestión de su inmortalidad. Es aquí precisamente donde se echa de ver el carácter peculiar de esos dones preternaturales, pues como ser biológico el hombre debe morir por necesidad natural, y la gracia de la redención no ha cambiado tal estado de cosas. ¿Cómo deben, pues, entenderse las afirmaciones de la Escritura acerca de una posible inmortalidad del hombre en el estado originario?

Las afirmaciones bíblicas sobre este punto son éstas principalmente: Según Gén 2,16ss, Dios impuso al hombre este precepto explícito: «Puedes comer del fruto de todos los árboles del paraíso, mas del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas; porque en cualquier día que comieres de él, ciertamente morirás» *(moth thamuth).* Cuando el hombre trasgredió el mandamiento, sonó sobre él esta sentencia: «Polvo eres, y a ser polvo volverás» (Gén 3,19). El libro de la Sabiduría (2,23s) dice más tarde: «Dios creó al hombre para la inmortalidad (ἀφθαρσία, cf. 1Cor 15,42: «se resucita en incorrupción»), y formóle a su ima-

gen y semejanza; mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo.» Pablo, finalmente, amplía aún más esta afirmación, cuando dice: «Como por medio de un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto que todos pecaron...» (Rom 5,12; cf. 6,23; 3,23). De ahí que para la consumación escatológica se prometa: «La muerte ya no existirá» (Ap 21,4; cf. Is 25,8), de la que también Pablo dice que el propio Cristo la someterá al Padre, como el último enemigo de Dios (1Cor 15,26).

Lo que la Escritura expone claramente habrá que empezar por aclararlo con la reflexión teológica, porque de otra forma existiría el peligro de convertir en «inmortalidad natural» con un sentido mítico o científico las afirmaciones bíblicas relativas a una «posible inmortalidad histórica» del hombre del paraíso. Hubiesen cobrado actualidad estas cuestiones en tiempos de san Agustín, que le indujeron a desarrollar su famosa distinción, según la cual el primer hombre sólo habría tenido «la posibilidad de no morir» *(posse non mori)*, mas no la «imposibilidad de morir» *(non posse mori: De Gen. ad lit.* 6,25: PL 34,354; cf. también *De pecc. mer. et remiss.* I, 2, n 2: PL 44,109s). Un concilio de Cartago sancionó en 418 esta doctrina según el sentir agustiniano (DS 222 - D 101), en contra sobre todo del obispo pelagiano Celestio (cf. MARIUS MERCATOR, *Common.*, c. 1: PL 48,69A; PL 45,1686). El concilio de Trento declaraba que Adán, con su pecado, había desencadenado sobre sí la condena a muerte, una muerte con la que Dios le había conminado de antemano (DS 1511 - D 788; de modo similar se pronuncia más tarde la Iglesia contra Bayo DS 1978 - D 1078, y contra el sínodo de Pistoya: DS 2617 - D 1517).

¿Cómo se debe explicar esa inmortalidad? Hay que suponer que el hombre fue puesto inmediatamente en un estado de glorificación, pues la biología hace imposible una vida ilimitada sobre la tierra. Tal vez lo pensó ya así el autor de Gén 2-3, pues junto al árbol de la ciencia del bien y del mal, menciona también un árbol específico de la vida (Gén 2,9), asegurando que el precepto de no comer sólo se refería al primero, al «árbol de la ciencia del bien y del mal» (Gén 2,16s), y, ser expulsado Adán del paraíso, cuando Dios sentencia que la expulsión tiene por objeto el que

el hombre no alargue la mano al árbol de la vida, coma y viva eternamente (Gén 3,22). Habida cuenta del lenguaje de tales relatos, no se puede decidir hasta qué punto el llamado árbol de la vida debe considerarse como fuente de esa inmortalidad.

Sin embargo, no cabe pasar por alto que en el discurso de la promesa eucarística de Juan (Jn 6,49-58), Jesús promete que la manducación del pan eucarístico dará la vida eterna.

La afirmación más resolutiva, no obstante, sigue siendo aquella de que «la paga del pecado es la muerte» (Rom 6,23), y que el don de la gracia divina es la vida eterna. Con ello se esclarece también el sentido del lenguaje teológico sobre los dones preternaturales: naturaleza, realidad creada y realidad de redención; más aún, la realidad mundana en su tensión entre don de la creación y tarea del hombre creado a imagen divina, entre libertad y ayuda del Dios creador, entre pecado y gracia redentora, se plantean como problemas teológicos y deben solucionarse probablemente mediante esa consideración del estado original del hombre. TOMÁS DE AQUINO distingue más tarde una triple incorruptibilidad: una del lado de la materia, cual la que corresponde al espíritu puro; una segunda, del lado de la forma, propia de los bienaventurados con su cuerpo en la gloria; y, finalmente, una tercera *incorruptibilitas ex parte causae efficientis:* la que compete al hombre en estado paradisíaco por la acción especial de Dios *(S.Th.* I, q. 97, a. 1c).

c) *El don de la ciencia infusa y el de la impasibilidad.*

1) La afirmación de la ciencia infusa, es decir, de un conocimiento que no se obtiene por la reflexión sobre las experiencias internas y exteriores, sino como don temprano hecho por Dios al primer hombre, ha sido desarrollada antes que nadie por san Agustín. Del hecho que refiere la Escritura de que Dios hizo desfilar delante de Adán a los animales, que había formado de la tierra, para que aquél les pusiera nombre (Gén 2,19s), y del hecho de que Adán conociera inmediatamente la naturaleza de la mujer, que Dios había formado de su costilla (Gén 2,23s), colige AGUSTÍN una particular *sapientia in saecularibus,* pues ya decía Pitágoras que quien había dado nombre a las cosas era el más sabio de los hombres (cf. *Opus imperf. contra Iul.* v,1: PL 45,1432). Teólogos

posteriores aluden a Eclo 17,5-10 donde se dice de Dios refiriéndose a los primeros hombres: «Dióles a entrambos razón, lengua, ojos, orejas e ingenio para inventar, y los llenó de luces de entendimiento. Creó en ellos la ciencia del espíritu; llenóles el corazón de discernimiento, y les hizo conocer el bien y el mal. Acercó su ojo a sus corazones, para hacerles conocer la magnificencia de sus obras, a fin de que alaben su santo nombre.» El texto expresa sobre todo el carácter del conocimiento «infuso». TOMÁS DE AQUINO demuestra incluso, a su manera, que el primer hombre había tenido *omnium scientiam in quibus homo natus est instrui,* es decir, habría conocido todo aquello que puede deducirse de los *prima principia per se nota* y habría podido transmitir ese conocimiento indispensable a sus descendientes. Acerca de las verdades sobrenaturales de la fe habría conocido cuanto le era necesario en aquel estado para dirigir su vida humana según Dios *(S.Th.* I, q. 94, a. 3). De este modo el hombre habría tenido incluso un conocimiento de fe acerca de los misterios divinos, sin excluir un conocimiento creyente de la posible encarnación (y de la Trinidad, cf. *De verit.*, q. 18, a. 1 y 4; *S.Th.* II-II, q. 2, a. 7). En tales afirmaciones late el convencimiento de que Adán fue creado en estado adulto y que, en consecuencia, debió poseer todo tipo de conocimientos.

Hubo, no obstante padres (por ejemplo, Teófilo de Alejandría, †412, Procopio de Gaza, † hacia 538, y Nemesio de Emesa, ha. 400) que supusieron, por el contrario, que Adán había empezado su vida como un niño. También BUENAVENTURA *(Sent.* II, d. 23, a. 2) se pronuncia en estas cuestiones con cautela, y enseña que el conocimiento divino de Adán debió estar entre el conocimiento *in statu miseriae* y el que se da *in statu gloriae.*

Hoy una afirmación sobre este tema no puede prescindir de nuestros conocimientos acerca de la evolución del hombre ni de la visión exegética de que el relato de la creación ha de entenderse de un modo etiológico. Así, se puede decir, sobre esa afirmación de la tradición teológica que responde a una segura verdad de fe sobre el estado de inocencia. El conocimiento del hombre en lo que atañe a su salvación eterna y a su vida natural — en cuanto el conocimiento de ambas se ordena a la bienaventuranza

eterna — era muy superior, más puro y más firme que en el hombre sujeto al pecado, que cae en un estado de desorden en su profundidad metafísica. En nuestro pensamiento cristiano esta afirmación podrá y deberá orientarse por cuanto es capaz de decirnos la escatología acerca de la contemplación de Dios *in statu perfectionis et comprehensionis,* fundándose en lo que enseñan la revelación neotestamentaria y la tradición de la Iglesia. No por ello son menos significativas las afirmaciones teológicas sobre el «saber del hombre en estado de inocencia»; bien al contrario, justamente teniendo en cuenta la responsabilidad del hombre de hoy en el mundo y la problemática que se hace patente con la discrepancia entre su ciencia desmedida y su conducta, adquiere una importancia singular esa cuestión teológica acerca del saber del hombre que aún no se había visto disminuido por el pecado. El auténtico conocimiento y saber humano (que es más que un puro saber objetivo y científico de la naturaleza) está esencialmente condicionado tanto por la realidad del pecado como por su ausencia.

2) Matices un tanto distintos presenta ciertamente el problema de *la impasibilidad del hombre «in statu innocentiae».* Los padres han deducido esa idea tanto del propio nombre del jardín de Edén cual *paradisus voluptatis* (Gén 2,8 Vulgata, a veces equiparando con Cant 4,12-16), como sobre todo de los castigos infligidos después del pecado original (cf. los dolores del alumbramiento, la fatiga del trabajo viril: Gén 3,16-19).

De cara a las afirmaciones escatológicas sobre el estado de felicidad perpetua y completa, sólo se puede hablar de esa impasibilidad del hombre *in statu innocentiae,* si se establece la identidad entre gracia creadora y gracia redentora. Caso de separar ambas realidades, como nosotros hemos hecho, también habrá que seguir manteniendo aquí la distinción entre «estado paradisíaco» y «estado de consumación en la bienaventuran», ya que la impasibilidad *in statu innocentiae* es de distinta índole de la que se dará con la bienaventuranza completa. Ésta comporta *non posse pati,* en tanto que en el paraíso se trataba de un *posse non pati.* Además, corresponde al hombre en este mundo, por lo grave de la decisión vital, la capacidad de ser tentado (que también se dio en el paraíso), así como la necesidad de la propia búsqueda

y afán de realidades mayores y más altas de cuanto viene ya dado. Eso representa un esfuerzo, que no es sólo placer y alegría. Los dolores, tanto físicos como anímicos, pueden ejercer también una función necesaria para la conservación o desarrollo de la vida, función a la que el hombre no puede renunciar sobre la tierra. Sólo en la consumación en Dios, sólo allí donde el necesario crecimiento de la vida no es cosa ya de la colaboración humana, sino primordialmente un don de la benevolencia y gracia divina —la gracia de que la criatura finita crezca cada vez más hacia la plenitud infinita y absoluta de Dios—, sólo allí puede hablarse de una «pura alegría». De otro modo el lenguaje de la impasibilidad *in statu innocentiae* fácilmente puede desembocar en un cuadro de la edad de oro, tal como aparece en muchos mitos de diferentes pueblos, y al que a menudo hambién han escapado los padres de la Iglesia (cf. AGUSTÍN, *De civit. Dei* XIV, 26: PL 41,434).

En resumen, podemos decir que el razonamiento sobre las peculiaridades del *status innocentiae* siempre conserva una alta importancia teológica, incluso cuando la comprensión historicista del relato más antiguo de la creación no puede ya seguir siendo la base para estas afirmaciones teológicas.

4. *La doctrina histórico-salvífica del status.* Como conclusión de lo dicho y como introducción a lo que sigue, permítasenos exponer aquí brevemente la doctrina de los estados *(status)* histórico-salvíficos del hombre en la presentación sistemática que ha hecho de ellos la teología, al menos desde la edad media.

a) Para la comprensión de esa doctrina conviene hacer las observaciones siguientes: al igual que en el terreno biológico el hombre natural se experimenta sano o enfermo, así en el terreno humano propiamente dicho se sabe moralmente bueno o malo, inserto o aislado en la sociedad, idéntico o ajeno a sí mismo en sus sentimientos más profundos. Desde la formación de la teoría evolucionista de las ciencias naturales, la cuestión acerca de una norma para el juicio sobre el bien y el mal, para la identificación o enajenación personales, encuentra, por ejemplo, respuesta en este enunciado: el hombre ha evolucionado a partir del reino animal y los juicios axiológicos aquí aludidos (bien o mal, identifi-

cación o enajenación personales) dependen del grado de evolución genética y del consiguiente grado evolutivo de la conciencia humana. El hombre aparece aquí como una función del desarrollo, en el que primordialmente cuenta como objeto y no como factor, aunque por la posibilidad de la ciencia y técnica modernas, a través de su propia configuración mundana, también el hombre pueda convertirse en este mundo (por consiguiente, una vez más como función de su mundo) siempre más y más en un factor de su propia evolución. La interpretación cristiana del mundo y del hombre, según queda expuesto, opone a todo esto al hombre como criatura de Dios, como corona de la creación divina, cuyo íntimo ser y comportamiento sólo está en orden cuando tiene conciencia de su posición en el conjunto de la creación y delante de su Creador y cuando obra en conformidad. Esta comprensión del hombre por parte del hombre subyace en las afirmaciones de la Escritura, que habla de un «hombre en el paraíso», del «hombre en pecado», del «hombre de la antigua alianza», del «hombre en la nueva alianza», de la «unión íntima con Cristo» y del «hombre y su eterna consumación escatológica en Dios». No obstante el reconocimiento de la absoluta singularidad del hombre, como criatura e imagen de Dios en espiritualidad y libertad, la vinculación transcendental —es decir, que sobrepasa toda pura experiencia humana— del hombre a la realidad absoluta de Dios creador sigue siendo la base para toda comprensión del hombre, de su ser, su conducta y actuación dentro de su mundo.

b) Como se ha señalado, la teología, apoyándose en las afirmaciones bíblicas, habla por lo general en forma explícita de tres estados: el estado del hombre antes del pecado (en el paraíso), el estado del hombre en el pecado (después de la caída de Adán) y el estado del hombre después de la redención de Jesucristo, cuya consumación definitiva representa la bienaventuranza del cielo. Al lado de esto, el estado paradisíaco se ha presentado en parte como un estado único —el hombre creado en gracia—, y en parte como un estado en dos fases, como un *status naturae integrae* y como un *status naturae elevatae.* Las razones de esta distinción teológica las hemos expuesto anteriormente.

c) El nuevo conocimiento teológico, condicionado por la exé-

gesis, de que el estado paradisíaco del hombre y más aún el estado escatológico de la consumación no se pueden entender con la concepción espacio-temporal de nuestra presente vida terrena — es decir, que no son históricos en el mismo sentido que el estado de pecado y el de redención en este mundo — impone el que de conformidad con todo ello haya que distinguir teológicamente hoy cuatro estados del hombre, que, sin duda, presentan una estructura interna totalmente distinta, pero que en el hombre, como verdadero objeto de tales estados tienen un denominador común, que posibilita y exige la consideración de dichos cuatro estados dentro de un único esquema.

d) En consecuencia cabe presentar así los cuatro *status* histórico-salvíficos del hombre:

1) *Status iustitiae originalis* (la doctrina del *status* se remonta al jurista romano GAYO [hacia 160 d.C.], *Institutiones* I, 158-163 [ed. Bizoukides 1937-1941], obra que fue decisiva para el *Corpus Justinianeum* [después del 528]): es el estado del hombre antes de caer en el pecado. Como han demostrado ya las exposiciones acerca del estado originario del hombre, se ocultan aquí muchos problemas, que la teología ha planteado mediante la distinción entre un *status humanae naturae integrae* (Agustín) y otro *status naturae humanae elevatae* (Alejandro de Hales), y que experimentaron un nuevo enfoque en la disputa sobre la gracia, en el siglo XVI, debido al concepto de *natura pura* (Cayetano). Ya hemos indicado anteriormente (en oposición al tomismo) ese estado de la mañana de la creación frente a aquel otro correspondiente a la gracia redentora de Cristo. Por eso le hemos dado el nombre de *status iustitiae originalis,* que dentro de la doctrina agustiniana acuñó Anselmo de Canterbury. Se expresa con ello el estado de un hombre que se haya determinado por su íntima semejanza divina, todavía sin desfigurar ni corromper por el pecado *(vitiata, sauciata, curvata, corrupta,* según Agustín; cf. la doctrina del pecado original) y que, por lo mismo, con una ayuda especial de Dios — que todavía no puede equipararse a la gracia redentora de Cristo —, es capaz de conservar el orden interior y la orientación absoluta hacia Dios, cumpliendo y asegurando así las condiciones para la salvación eterna y la eterna felicidad.

2) *Status humanae naturae lapsae:* con la caída en pecado, la naturaleza humana ha sido profundamente herida y corrompida, no en un sentido biológico, pero sí humano, hasta tal punto que ya no puede recuperar por sí misma el orden interior *(integritas; iustitia originalis)* y, en consecuencia, tampoco puede obtener la felicidad eterna (cf. más adelante las secuelas del pecado original). A ese desorden es arrastrado también «el mundo del hombre», lo que empeora aún más la situación humana *(status iustitiae perditae).* En ese estado han nacido todos los hombres —exceptuada María— «después del primer pecado del hombre».

3) Desde la redención operada por Jesucristo, el hombre tiene la posibilidad de participar de la gracia redentora, un estado que la teología ha calificado en sentido objetivo como *status naturae humanae reparatae* (producido por la *ensarkosis* = encarnación y acto redentor). No obstante el sentido pleno de la redención sólo viene dado cuando el hombre histórico participa en la efectiva redención histórico-salvífica como miembro de la Iglesia, especialmente a través del bautismo y de la eucaristía; es decir, en el *status iustitiae christianae (in Christo).* Con ese estado no se restablece el estado del hombre paradisíaco, como se desprende claramente del hecho de que ya no cuentan los dones preternaturales. Sin embargo, el estado de redención no es inferior al estado paradisíaco, sino que está por encima de él: gracias a la encarnación de Dios en Cristo, puede el hombre participar de la naturaleza divina en una forma que sobrepasa la semejanza divina del estado paradisíaco tanto como la encarnación de Dios está por encima de la presencia del Creador divino en su creación. Con la gracia de Cristo puede el hombre, como cristiano, merecer la felicidad eterna de un modo que cual don gratuito de Dios puede «apropiársela» tanto más cuanto que, en la encarnación de Dios, ese Dios se ha adueñado del mundo presente más que el Creador es dueño de la creación.

4) Desde aquí se ha de entender el último estado, el *status humanae naturae glorificatae,* como un bien de la esperanza humana firmemente aferrado en la fe, como un estado, que no sólo significa una culminación del estado de gracia en la existencia cristiana, sino también de una manera similar a como la encarna-

ción está por encima de la creación *(status iustitiae consummatae cum Christo in Patre:* 1Cor 15,28). Una teología del barroco tardío ha introducido la comparación de que el estado del hombre paradisíaco, del hombre cristiano y del hombre en la glorificación podría recordar los tres estadios diferentes, tan incomprensibles desde el punto de vista fenomenológico, de gusano, crisálida y mariposa en la vida de esos animales. La Escritura expresa la novedad de este estado con las palabras siguientes: «Lo que el ojo no vio ni el oído oyó, ni el corazón humano imaginó, eso preparó Dios para los que le aman» (1Cor 2,9; cf. Is 64,3). Un «nuevo cielo» y una «tierra nueva» serán el escenario de ese hombre nuevo, pues el juez escatológico que se sienta en el trono habla así: «Mirad que todo lo hago nuevo» (Ap 21,1.5; Is 65,17).

También aquí podemos resumir la doctrina sobre esos cuatro estados: lo que al pensamiento natural puede aparecérsele como expresión de una mirada profunda sobre el misterio del hombre, se da al pensamiento creyente, que construye sobre la revelación de la Escritura, como una realidad que significa gracia a la vez que obligación y juicio.

De nuevo habría que recordar cómo no se trata aquí de fases de la historia humana, sino más bien del sentido de unas posibilidades humanas, que nos han sido reveladas en la Escritura como realidades histórico-salvíficas y que son de importancia suma para la comprensión teológica del hombre.

§ 42. *Estado originario de los ángeles*
Ángeles de la guarda y culto angélico

Cf. F. DE SUAREZ, *Opera omnia* II (París 1856), l. V, 565-631; SacrM I: *Ángel* (K. RAHNER), 153-162; *Angelología* (R. PESCH) 162-179; J. POHLE - J. GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik* I, Paderborn [10]1952, 638-658; J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Schöpfung,* Paderborn 1956, 148-153; R. GUELLUY, *La creación,* Herder, Barcelona 1969, 159-186 (con bibliografía); E. PETERSON, *El libro de los ángeles,* Rialp, Madrid 1957.

A diferencia de lo que ocurría en la cuestión precedente sobre el estado originario del hombre, la teología se encuentra en el

problema del estado original de los ángeles frente a una cuestión a la que la Escritura no ha dado ninguna respuesta, como no la dio al problema de su creación. Los enunciados de la teología se fundan aquí más bien sobre la analogía entre la doctrina de los ángeles y la doctrina sobre el hombre. A ello contribuyen ciertamente valiosas afirmaciones tanto de la Escritura como de la tradición, elaboradas desde el principio sobre esa ley analógica, especialmente clara en Agustín, acerca de la cual conviene hacer dos observaciones importantes: 1) Sobre la naturaleza de los ángeles hay que decir: así como ángeles y hombres han sido creados cual seres a imagen de Dios, según se desprende de su carácter personal, también son radicalmente distintos en su naturaleza, por cuanto el hombre sólo existe esencialmente como un ser corpóreo-espiritual y los hombres descienden unos de otros por generación, mientras que los ángeles, por ser espíritus puros y personales, han sido creados individualmente por Dios. 2) Acerca de los estados histórico-salvíficos conviene advertir que uno y otro, el ángel y el hombre, empiezan como criaturas *in statu viae,* estado en el que el hombre permanece hasta su muerte. Entre los ángeles, que por ser espíritus puros ignoran la muerte, la única decisión espiritual por Dios o contra Dios es decisiva para su destino eterno; tras esa decisión están o bien en estado de una felicidad segura e inalienable por gracia singular de Dios, o bien en un estado de lejanía de Dios y de condenación eterna e inamovible por su propia culpa. Las afirmaciones sobre tales estados de los ángeles se presentan en la Escritura con las mismas palabras que describen la situación del hombre después de su muerte.

Partiendo de esa base metodológica acerca del problema del estado original de los ángeles, es necesario dar una respuesta tanto sobre el estado originario (1) como del estado final de los ángeles buenos (2), y expondremos brevemente la doctrina de los ángeles «dirigentes, servidores y guardianes» (3) para concluir diciendo algo sobre el culto de los mismos ángeles (4).

1. *La cuestión acerca del estado original de los ángeles.* El hecho de que la Escritura hable de una caída de los ángeles en el pecado y de los ángeles malos (véase en la sección 10) obliga a

admitir que los ángeles, como el hombre, al principio, al ser creados, estuvieron en un *status iustitiae originalis,* es decir, en un orden interno natural que sólo se podía obtener y conservar mediante una ayuda especial de Dios; pero cuya conservación dependía primordialmente de la libertad del ángel. La carta de Judas dice al respecto (v. 6) que los ángeles caídos «no conservaron su primacía» o su dignidad originaria (τῆν ἑαυτῶν ἀρχήν). Sobre lo cual escribió AMBROSIO: «Por orgullo de su naturaleza el diablo perdió la benevolencia de Dios» *(ipse diabolus per superbiam naturae suae amisit gratiam: In Ps.* 118 sermones 7 y 8: PL 15, 1283), y AGUSTÍN subraya que Dios «creó los ángeles y con la creación de su naturaleza les confirió al mismo tiempo *(simul)* la gracia» *(De civit. Dei* XII, 9,1-2: PL 41,356s; *De correct. et gratia* 10,27: PL 44,932). En contra de Bayo y sus secuaces, Pío V declara expresamente que sería erróneo afirmar que el primer hombre, como los ángeles, podía obtener la vida eterna con las buenas obras naturales solas *(bona opera ex lege naturae:* cf. DS 1904s - D 1004s). La criatura necesita siempre de la ayuda del Creador, y en la semejanza divina como en la comprensión de la felicidad eterna se contiene algo que sólo se conserva cuando a la criatura se le ha asignado desde el principio una especial gracia adyuvante, con lo que a su vez se resuelve la cuestión acerca del instante de esa gratificación, de modo similar a la del hombre: por las razones ya aducidas, TOMÁS DE AQUINO y sus seguidores piensan que «desde el principio» *(S.Th.* I, q. 62, a. 1-3); otros teólogos, como Hugo de San Víctor, PEDRO LOMBARDO *(Sent.* II, d. 5), Buenaventura, etc., creen que fue «inmediatamente después de la creación, cuando el hombre o el ángel, alzó su mirada a Dios».

2. *El estado de los ángeles buenos.* Como se ha señalado en la introducción, el estado de los ángeles que desde el comienzo (Jds 6) se decidieron por Dios, es el estado de bienaventuranza, aunque como criaturas estén al servicio de la creación divina hasta el fin de los tiempos. Afirma la Escritura que la medida de un hombre es también la medida de un ángel (Ap 21,17). De ahí, los teólogos, aplicando la ya mencionada analogía, han sacado la conclusión de que los ángeles —al igual que el hombre

en su vida — han merecido su bienaventuranza por su primera y definitiva decisión en favor de Dios, operada en colaboración con la gracia divina (cf. AGUSTÍN, *De dono persev.* 7,13: PL 45,1001; cf. *De correct. et gratia* 10,27: PL 44,933). Esa bienaventuranza, como la del hombre, puede ser de distinto grado, en conformidad con su naturaleza y gracia, sin que por ello perjudique a la plena consumación de la criatura. Después de esa primera decisión los ángeles ya no pueden pecar, están seguros de su felicidad. Así al menos lo enseñan GREGORIO DE NACIANZO *(Or.* 28,31 y 38,9: PG 36,72, 321) y especialmente AGUSTÍN *(De civit. Dei* XI, c. 13, c. 24: PL 41,329.338; *Enchir.* 57: PL 40,259; RAC V, 128), así como el PSEUDO-DIONISIO *(Cael. hier.* 7,2; *Eccl hier.* 6,3,6: PG 3,208s.537) y GREGORIO MAGNO *(Moralia* XXVII, 39,65; XXXII, 23,48: PL 76,438.665s). Los padres antiguos creyeron que los ángeles buenos seguían *in statu viae* hasta el fin del mundo, y que, como el hombre, debían esperar la glorificación definitiva (cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quis dives salvus* 29,4: PG 9,636; HILARIO, *In Ps* 148,2: PL 9,879; AMBROSIO, *Epist.* 34,10: PL 16,1077). Según ORÍGENES *(In Luc. hom.* 35: GCS 35 [edit. M. Rauer] 208), los ángeles podían pecar incluso después de su decisión primera por Dios, y necesitaban del perdón divino (CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.* 2,10: PG 33,393ss; cf. RAC V, 127). Más cauto se muestra Juan Damasceno al decir: «Difícilmente podían moverse al mal, aunque ello no era imposible. Pero ahora sí que lo es, no por su misma naturaleza sino por la gracia de Dios y por la ordenación (de los ángeles buenos) al único (Dios) bueno» *(De fide orthod.* II, 3: PG 94,871; cf. RAC V, 128). La doctrina eclesiástica ha abrazado el parecer de Agustín, mientras que las opiniones precedentes hay que considerarlas sin duda como un estadio inmaduro en la evolución de esta doctrina. Así, pues, los ángeles buenos están afianzados para siempre en la gracia de Dios y disfrutan del don de la contemplación divina. Gozan ya de una comunión beatificante con Dios (cf. AGUSTÍN, *De civit. Dei* VII 30; XI, 13: PL 41,220,328s). Están libres de los padecimientos terrenos, mas no ignoran por completo el dolor; esto último es sólo propio de Dios (JUAN DAMASCENO, o.s.).

La Escritura dice que los ángeles buenos contemplan siempre el rostro de Dios (Mt 18,10; 1Pe 1,12). La culminación suprema

de su vida es, por consiguiente, la continua alabanza divina (cf. Ap 5,11ss; 8,10; 4,9-11; Is 6,2s). De ahí que los salmistas inviten también a los ángeles a la incesante glorificación de Dios (Sal 103,20; 148,2; Dan 3,58). El gran testimonio en favor de ello es la liturgia celeste tal como la presenta el Apocalipsis (cf. c. 4-5).

Esa convicción creyente del obrar de los ángeles, así como la propia indignidad humana, son sin duda el fundamento de que los padres y teólogos de todas las épocas aludan al hecho de que el culto humano a Dios está sostenido y acompañado por el culto tributado por los ángeles. Bajo este signo se encuentra muy especialmente el culto eucarístico. JUAN CRISÓSTOMO subraya que el espacio en torno al altar está lleno de ejércitos celestiales *(De sacerd.* 6,4: PG 48,681). GREGORIO MAGNO indica lo mismo cuando dice que en el culto eucarístico se une lo terreno con lo celestial *(terrena caelestibus iungi: Dial.* IV,58: PL 77,428). Por ello en las oraciones preparatorias de las distintas liturgias se ruega una y otra vez que el culto tributado por los ángeles se una al culto tributado por los hombres a Dios (συλλειτουργεῖν ἡμῖν: liturgia de Crisóstomo). De ahí que en esa misma liturgia de Crisóstomo se coloque sobre la patena una ofrenda propia en honor de los santos ángeles (como para María y los santos) y, en la oración del canon (canon I) de la misa romana, la Iglesia ora: «Sean llevados estos dones por manos de tu santo ángel a tu sublime altar, ante la presencia de tu divina majestad.» Más aún, hay formularios de misa en los que se suplica a Cristo que realice la santificación *(sanctificari: Missale mixtum,* PL 85,1031) de los dones por sus ángeles.

Se encuentra también al comienzo del canon (en el prefacio) el canto laudatorio de los querubines de Is 6,3, el trisagio. Es cuestión puramente estilística determinar si pedimos que nuestra oración de alabanza pueda unirse a la de los querubines (tal como apunta la versión romana) o si pedimos que los ángeles unan su glorioso himno de alabanza a nuestro modesto himno humano (así en la antigua liturgia de san Juan Crisóstomo).

J. BRINKTRINE *(Die Lehre von der Schöpfung,* 1956, 172) se refiere al hecho de que también en la consagración del agua bautismal y en la colación del bautismo (así Ambrosio), en el sa-

cramento de la penitencia (así el *Pastor* de HERMAS y Clemente de Alejandría), al igual que en la unción de los enfermos (antiguo *Ritual romano),* en la consagración de los obispos *(Constitut. Apostol.* VIII, 4,5) y en la celebración del matrimonio (TERTULIANO, *Ad uxorem* II,86: CChr I,393) se exalta la presencia de los ángeles como coliturgos (cf. E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln, Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus,* Leipzig 1935; RAC V,161-164).

3. Desde siempre ha merecido un tratamiento especial la doctrina de los ángeles buenos, que aparecen en la Escritura como *ángeles servidores, ángeles guardianes* o como *ángeles guías.* En esta cuestión importa singularmente evitar los errores tanto por exceso como por defecto. El hecho de que, fuera de la revelación, en las diferentes religiones se habla mucho de tales espíritus protectores y dirigentes de los hombres, no puede ser motivo para rechazar escépticamente las afirmaciones similares de la Escritura, los padres y los teólogos, cual si estuvieran determinadas por la influencia del mundo pagano. También se podría pensar que late aquí una disposición de religiosidad natural, que no se niega en la revelación, sino que recibe una respuesta de grado superior.

Hemos de tener ante los ojos al menos cuatro puntos de vista, si es que deseamos entender lo que aquí se dice.

a) Hay que empezar por establecer que cuanto aquí se afirma acerca de los ángeles nada tiene que ver con las ideas relativas a los espíritus protectores de las distintas religiones, fuera de las que entran en juego en la revelación judeocristiana. Nunca se trata aquí de seres poderosos que por su propio poderío y responsabilidad interfieren en el cuidado del mundo o del hombre, como es el caso de las diversas divinidades protectoras entre los babilonios y los egipcios. Todo cuanto hacen los ángeles en la revelación acontece al servicio de Dios. Los rabinos, que han desarrollado cautamente la doctrina de los fariseos, los llaman *ángeles de servicio (malak hashshareth).* Ahora bien, como la voluntad de Dios es siempre la salvación de sus criaturas, los ángeles de servicio aparecen muchas veces como «ángeles de la

paz» o como «ángeles de la misericordia» (cf. RAC v,71s; 85s). Los ángeles están aquí frecuentemente, por mandato divino, al cuidado de las estrellas, de la naturaleza toda, del mar y los árboles, del agua y del fuego (ibid. 134-138), lo que en el NT sólo lo afirma aún el Apocalipsis. Más aún, entre los rabinos de la primera época cristiana todavía se habla de ángeles determinados que presiden la sazón de los frutos y la concepción de la vida, afirmaciones que ya no aparecen en el NT. La mentalidad científico-natural de nuestro tiempo dificulta que aceptemos el sentido y menos aún la necesidad de semejante intervención de Dios en la naturaleza por medio de sus ángeles. Por otra parte, tampoco se debe olvidar que la negación de semejante posibilidad fácilmente corre el peligro de sustituir la grandiosa imagen revelada de Dios por la imagen humanizada y racionalista del deísmo o del panteísmo. ¿No responde ya a la grandeza de la imagen revelada de Dios el admitir que precisamente el Dios que ha creado el cielo y la tierra con aquel inmenso orden y grandeza interna —y que nosotros podemos captar cada vez mejor a través del conocimiento de las ciencias naturales—, que precisamente ese Dios pueda seguir interviniendo en su creación mediante la acción de aquellos espíritus puros, cuando ello conviene a la libertad, por ejemplo, de su amor hacia el hombre, como corona de la creación? ¿No está en juego todo lo personal, cuando se pretende negar radicalmente todo eso?

b) La verdadera importancia del servicio de los ángeles en favor de su creación sólo se echa de ver claramente cuanto se trata del hombre, que, como el propio ángel, es imagen de Dios y tiene que participar en la eternidad divina. Ahí están ante todo los ángeles, que según el relato de la Escritura, anuncian el mensaje de la salvación, como Gabriel a María (Lc 1,26s), otro ángel a José (Mt 1,20s), el mismo Gabriel a Zacarías (Lc 1,11s), y los ángeles en grupo a los pastores (Lc 2,9s). Ya en el AT aparecen los ángeles en los pasajes más importantes de la salvación (cf. Gén 16,7s: Agar; Gén 22,11: Abrahán; Núm 22, 22.31ss: Balaam; Jos 5,13ss: Josué; Jue 6,11: Gedeón; Dan 3,49s: los tres jóvenes en el horno de fuego, etc.). En el Apocalipsis casi todos los grandes acontecimientos del juicio final se ponen

en marcha o se cumplen con intervención de los ángeles. La misma ley de la antigua alianza fue transmitida por mano de ángeles (cf. Dt 33,2 LXX; Act 7,53; Heb 2,2; Gál 3,19). Pero la Escritura refiere especialísimamente que Dios envía a sus ángeles para proteger al hombre, que en su camino hacia la patria eterna por este mundo está rodeado de numerosos peligros internos y externos. El gran ejemplo es Rafael, como *el ángel que protege y guía* a Tobías. El Sal 91,11 dice: «Pues él manda a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos.» En el Sal 34,8 proclama el orante: «El ángel del Señor acampa en torno de los que le temen, y los salva.» Las gentes de Judas Macabeo «rogaban al Señor con lágrimas y suspiros, a una con todo el pueblo, que enviase un ángel bueno para que salvase a Israel» (2Mac 11,6); y, considerando el inmenso poderío de Nicanor, el propio Judas Macabeo «levantó las manos al cielo invocando a aquel Señor que obra los prodigios: ¡Oh Señor!, tú, que en el reino de Ezequías, rey de Judá, enviaste uno de tus ángeles..., envía también ahora, ¡oh dominador de los cielos!, a tu ángel bueno que vaya delante de nosotros, y haga conocer la fuerza de tu terrible y tremendo brazo, a fin de que queden llenos de espanto los que, blasfemando, vienen contra tu santo pueblo» (2Mac 15,21ss). En la era cristiana se adujo especialmente a favor de la doctrina de los ángeles tutelares la palabra de Cristo relativa a los ángeles de los niños, que en el cielo siempre contemplan la cara de Dios (Mt 18,10). También se refleja dicha doctrina en la palabra de los primeros cristianos que, en su sobresalto al oír la voz de Pedro —de quien todos sabían que estaba en la cárcel— ante la puerta de la casa de María, la madre de Juan, por sobrenombre Marcos, exclamaron: «¡Será su ángel!» (Act 12,15).

c) Desde el comienzo esta convicción de que los ángeles son enviados por Dios como servidores y protectores del hombre ha encontrado amplia expresión en la teología (cf. RAC v, 151-156). «A los ángeles se les ha confiado el cuidado de todas las situaciones humanas», enseña JERÓNIMO *(In Mich.* 2,6: PL 25,1206BC). Los diversos grupos humanos y las distintas circunstancias de los hombres se presentan para exponer en cada caso el tipo pe-

culiar de ayuda angélica. BASILIO defiende la opinión de que «al lado de *cada creyente* está un ángel, que es al mismo tiempo instructor y pastor que dirige su vida» *(Adv. Eunom.* III, 1: PG 29,656), y su parecer lo comparten muchos otros padres en el sentido de que sólo los cristianos tengan un ángel de la guarda (así Cirilo de Alejandría, Simeón Metafrastes y otros). Otros padres, por el contrario, defienden la opinión de que *cada hombre*, y no solo el cristiano, tiene un ángel guardián. Así proclama JUAN CRISÓSTOMO: «Cada creyente tiene un ángel, pues también desde el comienzo cada hombre creado en rectitud tiene un ángel, como dice Jacob (cf. Gén 48,16): El ángel que me ha librado de todos los males desde mi juventud...» *(Hom. 3 in Col,* n. 4: PG 62,322; de modo similar TEODORETO, *In Dan* 10,13: PG 81,1497; y más tarde ANSELMO DE CANTERBURY, *Eluc.* 2,31, y TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* I, q. 113, a. 4; cf. RAC v,154).

Aunque no existe un dogma explícito de la Iglesia, todos los libros eclesiásticos mantienen la doctrina de los ángeles tutelares. En el siglo XVI se instituyó en España la fiesta del *ángel de la guarda* (celebrada el 1.º de marzo); Pablo V estableció esa fiesta en todo el «Imperio romano de la nación alemana», y Clemente X la extendió en 1670 a toda la Iglesia, fijándola el 2 de octubre.

De conformidad con Dan 10,12ss.21; 12,1, donde se mencionan el arcángel Miguel como «príncipe de los judíos», que combate al lado de Gabriel, en favor del pueblo israelita, contra dos ángeles calificados como «príncipes de los persas y de los griegos», se desarrolló cada vez más la convicción de que también los pueblos, especialmente los de la antigua alianza y la alianza nueva, tenían un ángel tutelar propio. *Miguel,* que primero era el ángel protector de Israel (cf. Dan 10,21) pasa a ser después el ángel protector de la Iglesia de Dios (iglesias dedicadas a san Miguel desde comienzos de la edad media). Asimismo cada comunidad tiene su propio ángel protector, por lo que en Ap 2 y 3 se habla en las siete cartas comunitarias del «ángel de la Iglesia» respectiva.

Queda por subrayar que el ángel no sólo pretende preservar al hombre del mal, sino que quiere además conducirlo a la santidad, a una vida perfecta ya en la tierra. Esa convicción llevó

desde muy pronto a la idea (cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedag.* II, c.9, n.2; 82,3: GCS 12 [ed. O. Stählin] 206s) de que la vida humana debía *asimilarse a una vida angélica;* doctrina que recogió con singular interés el monaquismo primitivo, buscando el camino y fundamento para esa vida en la pobreza, la mortificación y la continencia (cf. S. FRANK, *Angelikos bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum,* Munster 1964; J. BERNHART, *Der Engel des deutschen Volkes,* Munich 1934; LThK VII [1962] 393-395).

d) A veces se ha formulado una tarea especial de los ángeles protectores respecto de los difuntos, al presentarlos como *ángeles guías,* que han de conducir a las almas hasta el tribunal de Dios. Una vez más ha ganado aquí singular importancia Miguel como ángel acompañante de las almas al juicio, por aparecer precisamente en la lucha contra Lucifer (Ap 12,7) como el abanderado *(signifer)* victorioso. Y así ruega la Iglesia en el ofertorio de la misa de difuntos: «El abanderado san Miguel acompañe a estas almas hasta la luz santa de Dios» (cf. C. BLUME, *Analecta hym.* vol. 55, n. 258). Aunque sobre tales representaciones haya podido influir la doctrina del ángel acompañante, tal como era habitual en el culto frigio de Sabazio (RAC V,56), la raíz profunda de esta veneración de san Miguel como protector de las almas está ciertamente en Dan 10,13,21 y Ap 12,7, así como en el convencimiento de que el moribundo ha de luchar de una manera especial por mantenerse fiel a Dios, como puede indicarlo la última palabra de Cristo en la cruz: «¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»

4. Finalmente, digamos unas breves palabras sobre el culto angélico, después de haber mostrado la grandeza de los ángeles buenos y el servicio que prestan.

a) Importa ante todo establecer una distinción clara entre los diversos contenidos de la palabra culto, especialmente el de adoración o latría, que sólo corresponde a Dios como tal, diferente de cualquier otro tipo de veneración o invocación *(veneratio, invocatio),* que se dirige a los santos o a los ángeles.

Con la aceptación del culto a los mártires en la Iglesia desde los comienzos del siglo IV, y con la intensificación del culto a Cristo desde 325, coincide el hecho de que sobre todo AGUSTÍN haya tomado resueltamente posición varias veces al respecto de tal distinción. Expresamente subraya que a Dios solo le compete la latría o culto divino, y en Ap 19,10 el propio ángel rechaza el intento de adoración por parte de Juan con la invitación de «¡A Dios adora!» *(In Gen.* q. 61: PL 34,564). En otro lugar dice: «Dulía, es decir, veneración, le compete a Dios como al Señor; latría, o sea, adoración en el sacrificio, es exclusiva de Dios en razón de su divinidad» *(In Ex.* q. 94: PL 34,631; *Contra Faustum* XV, c. 9: PL 42,313s). Ofrece una distinción específica entre la adoración a Dios y el culto a los mártires *(Contra Faustum* XX, c. 21: PL 42,384s). Finalmente, ha expuesto con amplitud en el libro X de su obra *La ciudad de Dios,* la diferencia entre la adoración divina con el sacrificio y la veneración de los ángeles en admiración e invocación, así como las razones que justifican el culto angélico, enfrentándose al falso culto demoníaco de los platónicos (Porfirio), c. 3.7.9-12: PL 41.280.284ss.

Si la latría o adoración divina, especialmente en el sacrificio, se convierte en expresión patente del propio sacrificio total a la divinidad (suprema entrega personal de la criatura al Creador), la veneración abarca diversos grados según el objeto y fundamento de la misma. Hay, no obstante, algo decisivo para toda veneración, y es que sólo puede ofrecerla una persona y siempre a una realidad personal. Las más de las veces lo que influye sobre el venerante son los valores intrínsecos del venerado y su importancia salvífica. Ante los hombres importantes y sus aportaciones humanitarias se habla de «alta estima» *(veneratio),* la actitud de los niños frente a sus progenitores puede calificarse de «veneración» *(religio, pietas).*

b) Algo totalmente nuevo entra en consideración cuando hablamos de la «veneración de los santos y de los ángeles». El fundamento de esa veneración no está primordialmente en el ámbito terreno, sino que es más bien sobrenatural: la perfección delante de Dios, que esos seres han alcanzado por la gracia divina, es el motivo para admirarlos, para celebrarlos por su proximidad a

Dios *(colere, cultus)* y para invocarlos *(invocatio)* por su amor a Dios y a nosotros que, como ellos, hemos sido llamados a participar algún día en el reino eterno de Dios. De este modo el recto culto cristiano a los ángeles se trueca en un camino, que desemboca a su vez en una veneración concreta de Dios: honramos a Dios en sus santos y ángeles, como honramos a un gran artista al admirar y celebrar sus obras. Ese camino de la veneración divina sólo es ciertamente una adoración indirecta (dulía) de Dios, que no ha de equipararse con la adoración directa (latría), cuya actitud fundamental comporta un reconocimiento de la total dependencia de la criatura respecto de su Creador y de su entrega total en el amor del hijo al Padre, así como la absoluta subjeción del siervo a la voluntad de su Señor absoluto; todo ello expresado en las distintas formas de sacrificio.

c) La *veneración de los ángeles* está indicada en las Sagradas Escrituras, al menos después del destierro de Babilonia. Así Lot adoró a los dos ángeles inclinándose hasta el suelo (Gén 19,1); Jacob bendice a Efraím y Manasés con estas palabras: «El ángel que me ha librado de todos los males, bendiga a estos muchachos» (Gén 48,16). Josué adoró al ángel, que se había presentado delante de Jericó como «el príncipe de los ejércitos del Señor», con una postración profunda hasta el suelo (Jos 5,13-15; cf. Éx 3,2-6), al igual que los Tobías, padre e hijo, adoraron a Rafael (Tob 12,16). Aquí ciertamente se echa de ver que en el AT todavía prevalece una hondura de la veneración, que sólo se podía tributar a Dios (cf. Tob 12,17.20.22; obsérvese cómo en la recensión del libro de Tobit, que subyace a la Vulgata, la adoración de los ángeles retrocede respecto del texto de LXX: RAC v,75). También en el cristianismo primitivo el culto de los ángeles retrocede en aras del culto de Cristo (cf. Col 1,16; Ap 19,10; Heb 1,4.13s). No obstante lo cual, en la Iglesia se ha hablado desde los comienzos de la veneración de los ángeles. A los espíritus celestiales les compete una veneración que JUSTINO *(Apol.* I,6: PG 6,336s) traduce por «dar culto y adorar» (σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν); ORÍGENES por «alabar y bendecir» (εὐφημοῦμεν καὶ μακαρίζομεν: *Contra Celsum* VIII,57: PG 11,1604) y EUSEBIO por «honrar» (τιμᾶν: *Demonstr.ev.* III, c.3: PG 22,193).

d) La *invocación de los ángeles* tiene ya su fundamento en las afirmaciones de la Escritura de que el ángel del Señor intercede por Jerusalén (Zac 1,12) o que Rafael presenta al Señor las oraciones de Tobías (Tob 12,12-15). Responde a la ley básica de la revelación de que «muchos son salvados por pocos, por su acción salvífica y su intercesión», si la Iglesia, al igual que invoca a los ángeles, ora también a los ángeles buscando sobre todo su ayuda e intercesión. Un testimonio singularmente amplio en favor de todo ello durante los primeros tiempos lo ofrece ORÍGENES en sus estudios sobre la oración, cuando dice: «Con los que oran rectamente también los ángeles oran en el cielo alegrándose por la conversión del pecador» (cf. Lc 15,7; *De orat.* XI,1). Si ya los ángeles «sirvieron» a Jesús después de vencida la tentación..., «cuantísimos más ángeles colaborarán al crecimiento y expansión, cuando él (que todavía vive en medio de los creyentes) quiere reunir y salvar... a los hijos de Israel» (XI,3). «Se puede suponer que en ocasiones la presencia de los ángeles, que ejercen la vigilancia y sirven a Dios en favor de este o aquel orante, se introduce a fin de que puedan apoyar la oración de quien suplica. Pero también el ángel de cada uno, *incluso de los pequeñuelos* en la Iglesia..., ora con nosotros y contribuye con todas sus fuerzas para que alcancemos lo que pedimos» (XI,5: PG 11,448.449.452). Expresamente acentúa, por ello, que «a Gabriel, Miguel y los demás ángeles» les corresponde una veneración como a servidores de Dios, aunque es necesario interpretar rectamente el concepto de «veneración» y la «actitud de los veneradores» *(Contra Celsum* VIII,13: PG 11,1533ss).

Si bien es cierto que en los tres primeros siglos la veneración de los ángeles aún fue poco frecuente, a partir de Ambrosio ese culto experimentó un fuerte desarrollo. Y así nos dice el obispo de Milán: «Debemos invocar en nuestra ayuda a los ángeles, que nos han sido dados para nuestra protección» *(obsecrandi sunt: De viduis* 9,55: PL 16,251). «Si ellos os protegen, lo hacen movidos por vuestras invocaciones y plegarias» *(Sermo contra Aux.* 11: PL 16,1010). La causa de ese auge del culto angélico hay que verla, sin duda, en las prácticas gnóstico-judías que penetraron en la Iglesia después de la conversión de Cons-

tantino, y que la Iglesia pudo aceptar en la medida en que en ese siglo IV se impuso una clara distinción teológica entre adoración de Dios y veneración de los ángeles (y de los santos), cf. RAC V,199s. San Bernardo de Claraval compendia los deberes del hombre hacia su ángel de la guarda con estas palabras: «Le debemos respeto *(reverentia)* por su presencia, veneración *(devotio)* por sus beneficios y confianza *(fiducia)* por la protección que ejerce sobre nosotros» *(Sermo* 12,10: PL 183,233).

e) Sobre todo a partir de la edad media, el culto de los ángeles experimentó un vigoroso incremento. Para los reformadores ese culto fue una verdadera piedra de escándalo. Así Lutero, en cuya predicación violenta de 1531 rechazó cualquier veneración a los ángeles (WA 34,II,225ss), postura que también adoptó resueltamente CALVINO *(Institut.* I, c. 14, n. 10). Detrás de ese rechazo, que hoy en el espíritu ecumenista de muchos teólogos ya no parece tan violento (cf. C. WESTERMANN), está el hecho de que aquí se rechaza la distinción entre adoración divina y veneración de los santos o de los ángeles, tal vez como protesta contra varias deformaciones de finales de la deda media, aunque también por la imagen negativa de la criatura en el pecado. El concilio de Trento, en su sesión XXV (3-12-1563) tomó posición en favor de la veneración de los santos, de sus reliquias e imágenes, rechazando los reproches de los reformadores, con lo que debía asegurarse también la veneración de los ángeles (cf. DS 1821-1825 - D 984-988). La piedad barroca, subsiguiente al concilio, sin duda que en sus modos de representar a los ángeles y de darles culto cayó en ocasiones en una concepción demasiado humana, lo cual no favoreció la causa que se pretendía defender, sobre todo desde la ilustración. Después de la primera guerra mundial la imagen del ángel dentro del arte y de la piedad católicas se ha renovado cada vez más en el genuino espíritu bíblico. Cuanto mayor se ha hecho — gracias también a la aportación de la ciencia — nuestra imagen del mundo como creación de Dios, tanto más deberían crecer a su vez nuestra imagen y nuestras relaciones con las máximas criaturas, los ángeles, como los servidores inmediatos de Dios (para la iconografía de los ángeles, cf. LThK III [1959] 872ss; LCI [1968] 626-642).

PARTE CUARTA

HAMARTIOLOGÍA

La teología es la ciencia de la fe. Su tarea es repensar sin descanso, frente a las cuestiones de cada época, las verdades reveladas de la Escritura, que actúan y se mantienen vivas en la fe de la Iglesia. La suprema y más misteriosa verdad revelada, que se ha de estudiar en la doctrina de la creación, es la verdad del pecado, como una realidad histórica en la creación de Dios. Abiertamente presenta Pablo este fundamento de su teología de la gracia en la carta a los Romanos: «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios. Pero, por gracia suya, quedan gratuitamente justificados mediante la redención realizada en Cristo Jesús, al que Dios públicamente presentó como medio de expiación por su propia sangre, mediante la fe, a fin de mostrar su justicia al pasar por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de la paciencia divina y a fin de mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él justo y el que justifica a quien tiene fe en Jesús» (Rom 3,23-26; cf. 9,22s). En Gál 3,22 dice: «Pero la Escritura lo encerró todo bajo el pecado, para que a los creyentes les fuera dada la promesa por la fe en Cristo Jesús»; y en Rom 11,32: «Pues, Dios incluyó a todos por igual en desobediencia, a fin de tener misericordia de todos.»

¿Qué misteriosa realidad es ésta que el Dios creador ha permitido que penetre en su creación, y a la que ha respondido con el misterio aún mayor y absoluto del acontecimiento de Cristo, con la encarnación de Dios, con la muerte expiatoria del Hijo de Dios en la cruz? La historia entera de la salvación, es decir,

la historia concreta de este mundo como criatura de Dios, vista y entendida desde el Dios creador, tiene en ese misterio del pecado aquel fundamento, que nosotros podemos experimentar constantemente, y de manera distinta a la creación misma, que sólo podemos captar antológicamente en las situaciones-límites del devenir y pasar, del nacimiento y muerte.

El pecado y la gracia los experimentamos a lo largo de toda la vida. Sin embargo, la gracia se deja sentir como una realidad positiva, como un nuevo comienzo y una vida nueva, y como un sí mucho más fácil de experimentar que el pecado, el cual es un no que sólo se experimenta en sus consecuencias para la vida humana. Por ello la experiencia y reconocimiento del pecado exige un esfuerzo humano mucho mayor, un ponerse a sí mismo en tela de juicio hasta lo más hondo y ancho del corazón humano, a diferencia de como puede experimentarse la gracia, que por sí misma penetra a lo hondo y a lo ancho de nuestro corazón dejándose sentir así.

Esa problemática en el misterio del pecado es ciertamente el fundamento de por qué esta pieza de la doctrina de la creación se ha de elaborar sólo a través de un largo camino teológico, en forma totalmente distinta de las piezas positivas sobre las que ya hemos tratado. Queremos hacer comprensible esta realidad, esforzándonos en la sección 9 por una comprensión creyente del pecado, para pasar luego, en la sección 10, al estudio de la realidad e importancia del pecado en el mundo de los espíritus puros, los ángeles, en la medida en que la revelación habla de ello, y terminar después en la sección 11, haciendo ver la realidad e importancia del pecado en el mundo histórico del hombre.

SECCIÓN NOVENA

NATURALEZA DEL PECADO

En algunos parágrafos estudiaremos la cuestión de qué es el pecado. Si le hemos dedicado una sección propia, se debe a que es una realidad que presentaremos aquí en su visión teológica que la revelación nos proporciona. De acuerdo con esta consideración, las dos reflexiones siguientes se definen por el carácter histórico de sus afirmaciones.

§ 43. *Naturaleza y especies, causas y consecuencias*

ThW I (1933) 267-320; J. HAAS, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien* («Studia Frib.» 7), Friburgo de Brisgovia 1953; J. RÉQUIER, *Le sens du péché,* París 1954; H. RONDET, *Notes sur la théologie du péché,* París 1957; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid 1969; P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde,* Einsiedeln 1966; K. RAHNER, *Estudios de teología* II, Taurus, Madrid [3]1967, 285-304; P. SCHOONENBERG, *El poder del pecado,* C. Lohle, Buenos Aires 1968; L. MONDEN, *Conciencia, libre albedrío, pecado,* Herder, Barcelona 1968; W. BITTER, *Angustia y pecado,* Sígueme, Salamanca 1969; M. ORAISON, *Psicología y sentido del pecado,* Morova, Madrid 1970; L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde* («Christliches Leben heute» 10/11), Augsburgo 1970; P. SCHOONENBERG, *Pecado y redención,* Herder, Barcelona 1972; L. LIGIER, *Die Offenbarung der Sünde im Mysterium Christi,* IKZ 6 (1973) 505-534 (con bibliografía); SacrM V (1974) 341-361; H. VOLK, *Emil Brunners Lehre vom Sünder,* Munster 1950; G. SCHEPERS, *Die Schöpfung und die allgemeine Sündhaftigkeit. Die Auffassung P. Tillichs im Kontest der heutigen Diskussion* («Koinonia» 12), Munster 1974; W.G. KÜMMEL, *Röm 7 und das Bild des Menschen im NT* («Theol. Bibl.» 53), Munich 1974.

1. En la comprensión cristiana, el pecado sólo existe ante el Dios viviente de la revelación. De ahí que la inteligencia del pecado cambie siempre según la concepción de Dios y del mundo. En un mundo secularizado el pecado ya no resulta comprensible. En lugar de ello aquí se da el «mal», que significa un desorden general en el mundo y que cada uno debe soportar; «defectos», que se advierten en el daño que comportan; «desgracias», que afectan fatalmente tanto a los inocentes como a los culpables; «errores», que están condicionados por la situación y de los que no se es responsable; «sufrimiento», con el que hay que resignarse; y, finalmente, libertad para una actitud negativa frente a una exigencia u obligación, que en determinadas circunstancias el hombre desprecia como irritante o no obligatoria.

Por el contrario, pecado en el sentido de la revelación significa una acción humana contra Dios, contra el orden que él ha impuesto en su mundo; una acción en la que el hombre se hace culpable en el sentido específico de la palabra, sólo cognoscible cuando se reconoce y admite una culpa. De ahí que el pecado tenga a la vez un lado objetivo y otro subjetivo, que no deben separarse entre sí. La comprensión recta y adecuada del pecado es un requisito preliminar para todo el hecho cristiano del NT, para la persona, obra y destino de Jesús de Nazaret, pero también para la comprensión de la Iglesia y del hombre.

2. La Escritura conoce varias expresiones para describir lo que en la comprensión cristiana significa pecar; y la doctrina del pecado evidencia en la Biblia una importante evolución interna de acuerdo con la transformación de la imagen de Dios y de la inteligencia del mundo. En hebreo, la expresión más corriente para «pecar» es *ḥatta,* que LXX traduce por ἁμαρτάνειν *(peccare,* Vulgata) 238 veces. La idea latente es la *de equivocar un camino,* y, por tanto, *contravenir, transgredir* o también cometer un *delito.* La afirmación aparece la mayoría de las veces como una confesión del hombre delante de Dios, según la cual ha cometido una transgresión, mientras que Dios es justo en esa causa. Así, reconocen su culpa los hermanos de José (Gén 42,21ss), al igual que el faraón de Egipto (Éx 9,27); Saúl reconoce y con-

fiesa su desobediencia, cuando Samuel le pide explicaciones (1Sam 15,22-26); querría ciertamente disculpar su transgresión, y por ello es rechazado. Ante la corrección de Natán, confiesa David su delito contra Urías, se arrepiente y, por ello, encuentra perdón (2Sam 12,13; Sal 51,6).

En el pensamiento oriental el «camino» es un orden sagrado; el pecado significa, por ello, un tropiezo contra ese orden santo, un «obrar lo indebido» *(awah)*, como injusticia, cuya culpa se reconoce y cuyo peso se carga. Así, por ejemplo, se dice de Caín (Gén 4,13), mientras que Aarón, como señal que debe cargar sobre sí, en su condición de sumo sacerdote, las transgresiones de los hijos de Israel, lleva una lámina sobre la frente (Éx 28, 36-38). Asimismo el profeta Ezequiel ha de cargar simbólicamente sobre sus espaldas la culpa de Israel y de Judá (Ez 4,4-6); mientras que del Siervo de Yahveh se dice en Isaías que cargará con nuestra culpa (Is 53,4s; 11; cf. Jn 1,29).

Que el pecado, en una línea más honda, sea una rebeldía y una ofensa al Dios personal, se expresa con el verbo *paša*, el cual aparece por primera vez en Éxodo (23,21), y son después los profetas quienes lo emplean sobre todo (Os 7,13s; 8,1; 14,1), pretendiendo describir la resistencia obstinada de Israel, como pueblo de la alianza, contra Yahveh, su infidelidad y su transgresión del pacto.

Ese pecado provoca, en consecuencia, el enojo, la ira de Yahveh *(kaas* = παροργίζω: Dt 4,25; 9,18; Jer 32,29); más aún le «amarga» *(naas* = παροξύνω: Dt 31,20).

El fundamento de esa pecaminosidad de Israel es su «dureza de cerviz», su carácter indómito (Éx 32,9; Dt 9,13; Is 48,4; Jer 19,15) y su «dureza de corazón» (Is 63,17; el pueblo tiene «corazón de piedra», y Dios por su gracia va a darle un «corazón de carne»: Ez 11,19; 36,26). A Israel se le llama «incircunciso de corazón y de oídos» (Jer 4,4; 6,10; 9,26; Ez 44,7; Act 7,51: σκληροτράχηοι καὶ ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν).

El NT tiene una visión del pecado todavía más honda, como un íntimo desorden del hombre ante Dios, debido a que con la encarnación Dios se ha acercado indeciblemente al hombre. De ahí que, junto a las afirmaciones relativas a los pecados indivi-

duales (ἁμαρτήματα: Mc 3,28; παραπτώματα Mc 11,25), se hable también de «el pecado» (ἡ ἁμαρτία) como pecaminosidad del hombre. Es sobre todo en Pablo donde ese pecado aparece casi como un poder personificado: «El pecado entró en el mundo» (Rom 5,12), «domina en el mundo» (Rom 5,21), «los hombres son esclavos del pecado» (Rom 6,6.17; 7,14) y «el pecado tiene su propia ley interna» (Rom 7,23; 8,2). En forma parecida habla Juan del poder del pecado en el hombre (Jn 8,21.34; 9,41), e incluso del poder del pecado sobre el mundo en general (Jn 1,29; 16,8s). Como un auténtico *misterio de iniquidad* (2Tes 2,7s; ἀνομία) aparece el pecado en los discursos escatológicos del NT (cuatro veces, por ejemplo, en Mateo 7,23; 13,41; 23,28; 24,12), y Pablo descubre ese poder escatológico cuando dice: «No forméis con los infieles una yunta desigual. Pues, ¿qué relación cabe entre la justicia y la impiedad? ¿Qué tiene de común la luz con las tinieblas? ¿Qué acuerdo puede haber entre Cristo y Beliar, o qué participación entre un creyente y un infiel?» (2Cor 6,14s; cf. Tit 2,13s).

Hay que advertir aquí ya, que mientras Juan busca la causa de ese poder malo principalmente en Satán (cf. 1Jn 3,4.8), Pablo ve su fundamento más en la pertenencia al Adán primero, mientras que la redención del pecado la realiza el Adán segundo (cf. Rom 5,12-21; 1Cor 15,21s). Esto último explica que el pecado no sea la última palabra, que la redención en Cristo, y con ella, Dios mismo y su creación, su alianza con los hombres y la unidad de éstos con Cristo en su Iglesia no sólo son el objetivo, sino que ahora constituyen el camino para ese fin. Sin embargo, mientras nos encontremos sobre ese camino, el pecado seguirá siendo una realidad imponente y misteriosa en el mundo de Dios.

3. La breve referencia a las afirmaciones más importantes de la Escritura nos da ya la posibilidad de presentar, en una *fenomenología del pecado,* los elementos constitutivos y su mutua subordinación.

a) Teológicamente, el pecado es, ante todo, una *ofensa personal a Dios.* La criatura hombre querría ser como el Dios crea-

dor (Gén 3,5), no quiere servir a Dios (cf. Jer 2,20: «Ya desde antiguo quebraste mi yugo, rompiste mis coyundas, y dijiste: No quiero servir», volviendo con ello las espaldas a Dios; cf. Jer. 2,27). Visto en *el orden de la creación,* el pecador es un ingrato (cf. 1Cor 4,8: «¿Qué tienes tú que no lo hayas recibido...?») y un «desleal» a su creador, Señor y Padre (Dt 32,20; Lc 9,41). Mayor relieve adquiere aún esa maldad interna del pecado en el *orden salvífico:* las quejas de Dios, las promesas y amenazas que hace en Jeremías a Israel (Jer c. 2-5) presentan el misterio del pecado como un perjurio personal, como una ingratitud e infidelidad de la amada al amante, que es el Dios de la alianza con Israel, provocando esta amarga queja: «Pueblo mío, ¿qué te he hecho...?» (cf. los improperios del viernes santo).

b) Esa rebelión del hombre contra Dios se manifiesta también en su *conducta frente a los ordenamientos* que el Dios creador ha puesto en su mundo, que el Dios de la alianza ha establecido como ley de su pacto de amor. Se trata de todos aquellos órdenes a los que el hombre está sujeto, de acuerdo con la estructura de su ser que hemos presentado, el ordenamiento ontológico objetivo y — más aún — el ordenamiento axiológico espiritual, ético y religioso, al tiempo que el ordenamiento personal del amor a Dios y al prójimo, todos los cuales se han dado al hombre para que los respete, acepte, cuide, realice y desarrolle. Por ello, a modo de compendio, dice el salmista: *Tibi soli peccavi* (de una manera personal) *et malum* (ético-objetivo) *coram te feci* (Sal 51,6).

c) Más patente aún se hace el asalto del pecado al ser mismo del hombre, si consideramos no sólo lo que comporta de transgresión y perjurio, sino más bien la propia *perversión del corazón humano,* que late bajo ese acto. Porque en lo más profundo de su corazón, en su «conciencia» el hombre reconoce como rectos los caminos y mandamientos de Dios. Por eso dice Eclo 17,6ss: «Creó en ellos la ciencia del espíritu; llenóles el corazón de discernimiento, y les hizo conocer el bien y el mal.» Afirmación que explica Pablo con estas palabras: «Todo cuanto se hace sin convicción de fe, es pecado» (Rom 14,23). Ya en el paraíso ambicionó el hombre un conocimiento autónomo del bien y del

mal (Gén 3,4-6), y por ello tomó del fruto del árbol. Siempre ha sido una tentación fundamental del hombre no convertir las órdenes de Dios en su propio ordenamiento; sino, al contrario, considerar como un orden de Dios el orden de su corazón pervertido, o al menos seguir su propia ley, aunque sea una ley contraria a la de Dios y que, por lo mismo, «percibo en mis miembros otra ley que está en guerra contra la ley de mi mente y que me esclaviza bajo la ley del pecado que habita en mis miembros» (Rom 7,23). Pablo califica esa ley perversa como «el pecado que habita en mí» (Rom 7,17.20). Aquí la fuente del pecado es «apartarse de Dios para volverse a una criatura convertida en ídolo» (Agustín). En cambio, la *conciencia,* otorgada por Dios, es el órgano existencial del hombre que capta, en la libertad y para la libertad, y dentro de cada situación subjetiva del hombre, el orden de la creación establecido por Dios. La discrepancia profunda entre el verdadero orden de Dios y el ordenamiento humano, desde el punto de vista del pecado que habita en el hombre, lo expresa Pablo mediante el vigoroso contraste de «carne y espíritu» (cf. Rom 7,25-8,11: el afán de la carne es contrario a Dios, Gál 5,16-26); los pecados, que forman los numerosos catálogos de vicios (cf. Mt 25,41-46; Rom 1,24-32; Col 3,5-11), los reúne Pablo bajo el título general de «las obras de la carne» (cf. Gál 5,19-21), a las que opone el fruto único del espíritu en sus nueve (o doce, según la Vulgata) modalidades (Gál 5,22: «El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre y templanza»).

d) Con esta últimas afirmaciones se señala lo más profundo, el verdadero misterio de pecado, contenido ante todo en el concepto de culpa. Culpa es una realidad, que el hombre puede atraer y cargar sobre sí; pero que por sí solo no la puede borrar ni destruir. La único que puede es rogar al ofendido (Dios) que le perdone y condone la culpa. «¿Quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?» (Lc 5,21; cf. Is 43,25; 55,7; Jn 5,14). Lo que esa culpa significa está patente para los cristianos en «el sacrificio expiatorio de Jesucristo para remisión de los pecados» (Mt 26,28). Al «misterio de la iniquidad» (μυστήριον τῆς ἀνομίας, 2Tes 2,27) responde «el escándalo y necedad de la cruz»

(σκάνδαλον-μωρία, 1Cor 1,23). Lo misterioso, es decir, que sobrepasa esencialmente la dimensión natural de esa culpabilidad del pecado tiene su fundamento en la distancia absoluta que media entre Creador y criatura, del amor de Dios a su criatura, formada a su imagen y semejanza, precisamente cuando ella se ha hecho culpable (misterio de la redención). Está, finalmente, en la gloriosa trascendencia del objetivo que Dios ha marcado al hombre en la consumación junto a él (1Cor 2,9), aunque por ser pecador el hombre sólo puede alcanzar ese objetivo mediante la conversión y el perdón que se le otorga como cristiano, sólo a través de la cruz de Cristo. La cuestión de qué santo es mayor en el cielo, si el pecador que por la gracia divina se ha convertido y hecho penitencia, o el inocente que por la misma gracia de Dios se ha mantenido sin culpa, es una cuestión teológica a la que no cabe dar una respuesta definitiva.

e) Esa interacción de *elementos personales y objetivos, éticos y místicos* en la estructura esencial del pecado pone de manifiesto Juan cuando en su carta primera escribe con brevedad y sucesivamente: «Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros» (1,8: objetivamente y desde la historia de la salvación), y «Quien ha nacido de Dios, no peca, porque su germen permanece en él; y no puede pecar, porque ha nacido de Dios» (3,9: ética y espiritualmente; cf. también 2Cor 6,14s).

Con esta pluralidad de elementos estructurales en la naturaleza del pecado concuerda el hecho de que en una consideración filosófica, y ajena a la historia, del pecado como mal, pronto puede aparecer en el sentido maniqueo de una *realidad maléfica* (cosificación), mientras que una mentalidad neoplatónica, asimismo extraña a la historia, lo ve como un *no ente* (μὴ ὄν),como una simple falta *(esse deficiens).* La consideración cristiana contempla en el pecado la libertad humana *(libertas humana)* junto con el orden dado por Dios *(lex aeterna).* «Pecado designa no sólo la *privatio boni,* que hay en el desorden, sino más bien el acto humano en que se da dicha falta» (Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II, q. 75, a. 1,c. y ad 1). La diferente concepción del pecado, incluso dentro del campo cristiano, se echa de ver cuando a la pregunta de si el

poder pecar es signo de la libertad del hombre, Tomás de Aquino responde que no, mientras que Escoto da una respuesta afirmativa.

Desde los elementos estructurales aquí mencionados hay que entender las numerosas *especies de pecados* (cf. pecado de comisión y pecado de omisión, pecado por exceso y por defecto, pecado de pensamiento, de palabra y de obra), así como la provocación de pecados por las distintas fuerzas anímicas, fuera de la inteligencia y de la voluntad, como también por las distintas circunstancias en que el hombre se encuentra. Asimismo hay que insertar aquí los *peccata ignorantiae (occulta!)* y los *peccata aliena* (cf. Sal 19,13: *Ab occultis meis munda me et ab alienis parce servo tuo;* cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* I-II, q. 72-74). En la visión cósmica de Teilhard de Chardin el pecado aparece más como un mal impersonal y fatídico que como un acto personal (cf. A. HAAS, *Teilhard de Chardin Lexikon* [HB 407s], Friburgo de Brisgovia 1971, II, 351s).

f) La propia Escritura da base para ciertas caracterizaciones del pecado:

1) *Pecado mortal y pecado venial:* en los primeros tiempos del AT todavía se conminaba con la expulsión de la comunidad del pueblo de Dios para las transgresiones graves (cf. Gén 17,14; Núm 9,13), y Dt habla de la maldición que se pronunciaba como castigo (25,15-26), mientras que el NT presenta una serie de catálogos de pecados, que son expresión de una actitud pecaminosa y que excluyen del reino de Dios (Cf. Ef 5, 3-5; 1Cor 6,9s; Flp 3,18s). Finalmente, Juan distingue entre un «pecado para muerte» (ya no se puede orar por quien lo comete) y «un pecado que no es para muerte» (1Jn 5,16s, al pecador de este género puede ayudarle la intercesión). En numerosos pasajes la Escritura habla de pecados perdonables (Mt 6,12: oración del Padrenuestro) o de pecados que se borran mediante una purificación (1Cor 3,15: «él, desde luego se salvará, pero como quien pasa por fuego»).

Por ello la Iglesia ha introducido su distinción entre «pecados graves y leves», y ha condenado explícitamente la opinión de Bayo, para quien todo pecado merece un castigo eterno (DS 1920 - D 1020).

La teología moral ha de exponer hasta qué punto se justifica

la distinción entre ambas especies de pecados mediante la distinción escolástica de *contra legem* y *praeter legem*, hasta qué punto el contenido objetivo (amor de Dios o del prójimo, bienes materiales), hasta qué punto la medida de advertencia y libertad o la motivación, etc., pueden fundamentar esa distinción. En tales reflexiones hay que guardarse por igual del rigorismo como del laxismo.

2) *Pecado actual y habitual:* el pecado actual consiste en un nuevo acto personal pecaminoso del hombre. De pecado habitual se habla cuando subyace «una actitud pecaminosa y latente del alma», que por sí misma y casi necesariamente conduce al pecado actual, tan pronto como esa actitud se actualiza por circunstancias internas o externas (cf., por ejemplo, el odio). Aquí se ha de mencionar también el *catálogo de los ocho vicios*, que, elaborado y matizado por Evagrio Póntico (†399) en su *Antirrheticus*, aparece en CASIANO *(Coll.* v, 2: PL 49,611) y en Gregorio Magno, y que bajo el tema de «pecados capitales» entró en el espejo confesional de la Iglesia desde la época barroca: soberbia, avaricia, envidia, ira, pereza, gula, sexualidad desbordada y tristeza (cf. M.W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins*, Michigan 1952). Detrás de esos vicios la psicología moderna puede descubrir trastornos psicológicos como causas de los mismos. Sería erróneo, sin embargo, pretender negar por ello la voluntariedad, culpabilidad y, en consecuencia, la posibilidad de conversión para los pecados actuales.

3) La Escritura menciona especialmente *el pecado con la mano alzada* (Núm 15,30: maldición explícita contra el Dios viviente). Ahí ya no aprovecha ningún sacrificio expiatorio del sacerdote; la vieja ley exige que «el pecador sea borrado de su pueblo». Tal vez sea equiparable al mismo «el pecado contra el Espíritu Santo» del que habla Jesús en el NT (Mc 3,22-30 par). Se trata ciertamente de la negativa habitual del hombre a Dios, que sin embargo le busca siempre. Ese constante cerrarse pretende una justificación presentando como obras del maligno las manifestaciones de la gracia de Dios (expulsión del demonio por obra de Beelcebú). «Pero quien blasfemare contra el Espíritu Santo, jamás tendrá perdón, sino que siempre llevará consigo su pecado» (Mc

3,29). Finalmente, al pecado contra la vida de otro se le califica de *pecado que clama al cielo* (Gén 4,10s; Éx 22,20-23; Sant 5,40).

Cuando Lutero declara todos los pecados como *pecados de incredulidad,* sin duda que circunscribe excesivamente lo cristiano a lo personal y tiene poco en cuenta el gran mundo de los ordenamientos divinos, incluso en la creación extrapersonal, que sostiene al hombre como persona.

4. Contra la afirmación de la Escritura de que el pecado es una ofensa personal a Dios, la teología plantea la cuestión de *si el pecado puede afectar a Dios,* el totalmente otro, el transcendente. La respuesta debe sonar así: Dios no es sólo el transcendente; en la revelación aparece siempre «en alianza con los hombres», y el pecado apunta siempre contra esa alianza y, por tanto, también contra Dios. El Dios transcendente y santo es a la vez, en cuanto creador, el Dios inmanente en su criatura. Por ello, habla la Escritura de peculiares reacciones de Dios ante el pecado del hombre. Y dice que Dios se irrita. La ira divina es producto del pecado, no del mal humor o de los celos divinos. Esto resulta especialmente claro en el NT, mientras que en el AT se encuentran todavía expresiones sobre la ira de Dios que presentan ciertos rasgos mágicos y demoníacos (cf. Éx 4,24-26; Gén 32,23-33; 2Sam 24,1). Es sobre todo en Pablo y en el Apocalipsis donde esa ira de Dios (ὀργή: 33 veces) aparece como imagen que define la maldad del pecado. El día del juicio es el día de la ira divina (Rom 2,5; Ap 6,16ss; cf. ThW v [1954] 382-448: ὀργή).

Una vez más, la ira de Dios no es lo definitivo; por encima está la misericordia divina, hasta el punto de que Pablo puede hablar simultáneamente de los cristianos como vasos de ira y vasos de misericordia (Rom 9,22). La ira de Dios desata sobre el hombre la muerte (Rom 1,18) y la perdición (Rom 9,22); la conversión (μετάνοια) libera al hombre de los efectos de esa ira (1Tes 1,10; Jn 3,36). Algo parecido viene a decir la Escritura cuando habla de que Dios se arrepiente de haber creado al hombre sobre la tierra (Gén 6,6) o que Dios se pone celoso de su pueblo al que ama (cf. Is 9,6; 37,32; 2Re 19,31; Ez 36,5), a fin de subrayar siempre sus derechos y soberanía sobre su pueblo de Israel. La prueba

suprema y definitiva de esa voluntaria vulnerabilidad de Dios por el pecado del hombre es que se despoja de sí mismo (Flp 2,7), y entrega a su Hijo unigénito por nosotros (Jn 3,16); más aún, «le hizo pecado por nosotros» (2Cor 5,21), a fin de que nosotros, los hombres, volvamos a ser «justicia de Dios». De la recaída del cristiano en el pecado dice la carta a los Hebreos 6,4-6 «conscientemente están crucificando al Hijo de Dios y haciéndole objeto de pública burla».

5. La *causa del pecado* sólo puede estar en la libertad de la criatura, que a su vez debe mantenerse de acuerdo con la voluntad de Dios en el orden de la gracia, si quiere estar dentro de los planes divinos. No existe una *creatura naturaliter impeccabilis,* es decir, un hombre que por su propia naturaleza no pueda pecar, como tampoco se da una *substantia creata supernaturalis,* o lo que es lo mismo, un ser creado que sea sobrenatural por su propia índole. En *María* quedó excluido el pecado solo *de facto,* por privilegio de la gracia divina; *Cristo,* en cambio, es impecable, porque no es un puro hombre, sino Dios y hombre en una sola persona. A la cuestión de si Dios puede ser la causa directa del pecado, toda vez que endurece al faraón (Éx 4,21; 7,3), y Pablo afirma más tarde que «a quien Dios quiere endurecer le endurece» (Rom 9,18), hay que decir: aquí sólo se trata de la presencia transcendental del Dios creador en su criatura, con lo que se alude a una causalidad universal y no a la causalidad única. Pero del Dios vivo histórico sólo se puede decir: «Dios no puede ser tentado por el mal, y él no tienta a nadie» (Sant 1,13ss).

No obstante lo cual, Dios puede permitir el pecado: *a)* como castigo de pecados anteriores; *b)* a fin de que el hombre pueda sacar algo positivo de esa experiencia negativa, como arrepentimiento, penitencia, conversión, gratitud humilde y amor fiel (cf. Lc 15,17ss: el hijo pródigo y arrepentido, cf. P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis,* Salzburgo 1937).

6. Tampoco *los efectos del pecado* han de entenderse de un modo psicológico y jurídico, dentro de una mentalidad secularizada, sino más bien desde la situación y el fin sobrenaturales del

hombre. Los pelagianos *mermaron de una forma naturalista* las secuelas del pecado: atrae daños naturales y representa un mal ejemplo. Los reformadores *exageraron las consecuencias naturalistas:* el pecado destruye la naturaleza y la incapacita para el bien delante de Dios.

La recta comprensión de los efectos del pecado ha de lograrse desde lo sobrenatural.

a) Como primer efecto del pecado hay que mencionar la *culpabilidad* delante de Dios (Lc 15,21: he pecado ante el cielo y ante ti: *reatus culpae).* En el lenguaje de la Sagrada Escritura a esto equivale decir que Dios se irrita contra el pecador y que el pecador incurre en la ira (justicia punitiva) de Dios (cf. Mt 3,7; Jn 3,36; Rom 1,18; 2,5; 9,22; Ef 2,3, etc.). El juicio punitivo de Dios, que pretende restablecer el derecho (el orden, el querer y el amor de Dios) conculcado por el pecado, se denomina en la Escritura «lagar de la cólera de Dios» (Is 63,3; Ap 14,19s; 19,15: *reatus poenae;* cf. ThW v [1954] 382-448: ὀργή).

El «fuego» del purgatorio y del infierno son expresión de la justicia y del amor divinos (cf. Mt 18,21-34). La Escritura tiene, además, un concepto muy objetivo de la culpa (cf. ThW v [1954] 559-565: ὀφείλω; cf. Mt 6,12: deuda de la criatura para con su creador) y de ahí el concepto también muy realista del castigo.

b) La Escritura conoce también perfectamente el lado subjetivo, la «mala *conciencia*» como efecto del pecado, bajo el nombre de «corazón» (1Sam 24,6; 25,31; 2Sam 24,10) o «profunda inquietud interna» (cf. Sal 32; Prov 15,16; 28,1), de la que se habla a menudo (cf. Gén 3,8.10; Éx 32,22ss). Por el pecado el hombre queda sometido a la carne (Gál 5,16-26; Rom 7,14-18), la «concupiscencia» o deseo le domina (Rom 7,7s), sucumbiendo a la «esclavitud del pecado, de la ley y de Satán» (cf. Rom 6,15-23; 5,14; pasa a ser «un hombre en conflictos agudos, que ya no puede solucionar por sí mismo» (cf. la interpretación existencialista de Sartre). La Escritura habla también de una *ofuscación del espíritu* como castigo de Dios *(obcaecatio y obduratio:* Éx 7,3-7).

c) Dado que la conducta pecaminosa del hombre trastorna también los ordenamientos naturales del mundo, el pecado puede tener asimismo *consecuencias naturales,* que la Escritura inter-

preta como castigos o «visitas» de Dios (cf. Gén 42,21ss; 2Sam 12,1-13: David). Jesús llora sobre Jerusalén, porque la ciudad no ha conocido el tiempo de su «visita» (Lc 19,41s).

d) Cómo el pecado destruye *(destruit, annihilat)* la gracia, lo explican diversamente los teólogos, conforme a sus diferentes concepciones de esa realidad divina: como retiración de la fuente luminosa de la gracia en Dios (Buenaventura), como destrucción de los condicionamientos naturales de la gracia sobrenatural en el hombre (Tomás de Aquino), como efecto directo del pecado *(causa deficiens)* frente a la gracia (Guillermo de Mare, Mateo de Aquasparta).

e) Además de la gracia, el pecado *destruye todos los méritos precedentes,* que se habían adquirido con ayuda de esa misma gracia *(exspoliatio:* Mc 3,27; cf. CTD VII,221s). También se destruye la virtud sobrenatural del amor de Dios, ligada a la gracia, mientras que la fe y la esperanza se debilitan (cf. DS 1544 - D 808).

f) Una característica peculiar del concepto judeocristiano de pecado es que el pecado no sólo ahonda sus raíces en el campo objetivo (Lev. 5,17), sino también, y sobre todo, en el *campo social,* de tal modo que el individuo se hace pecador para sí mismo, para su familia y clan, para el pueblo y la Iglesia (Lev 4,3; Jos 7,11-15; 2Sam 21,1; Is 14,21, etc.), e incluso para sus descendientes (Éx 20,5; 34,7); lo que no se ha de explicar a través, por ejemplo, de una concepción popular, sino únicamente mediante la comprensión de la solidaridad de la realidad salvífica (Adán y Cristo como personas corporativas). La doctrina del pecado original tendrá más que decir sobre este punto.

Como quiera que sea, la última palabra no la tiene tampoco aquí el pecado, sino la benevolencia y gracia de Dios, con la que el Padre hace entrar a su Hijo en «los lagares de la ira» (cf. Ap 14,19s) a beneficio del hombre, y con la que ese mismo Padre al Hijo «que no conoció pecado, lo hizo pecado por nosotros, para que en él llegáramos nosotros a ser justicia de Dios» (2Cor 5,21).

Para la remisión de los pecados, cf. CTD VII,163-174; E. DASSMANN, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst* («Münstersche Beiträge zur Theologie», 36), Münster 1973.

SECCIÓN DÉCIMA

EL PECADO DE LOS ÁNGELES

Estando a las afirmaciones de la Escritura, el pecado como realidad histórica en la creación de Dios no es sólo asunto de los hombres. Hay varios datos (y no sólo la acción de Satán en el mundo humano), como el propio relato del pecado de los primeros padres (Gén 3) que parecen indicar que el mal de la creación hay que buscarlo ante todo en el mundo angélico, si es que ha de entenderse adecuadamente en el mundo humano, desde el punto de vista de «la historia de la salvación» (y no sólo desde el lado ético).

§ 44. *La historicidad del pecado de los ángeles*

N. CORTÉ, *Satán, el adversario,* Casal i Vall, Andora; R.M. DE ROCHA, *Daemones credunt et contremiscunt.* Sobre la fe de los demonios según santo Tomás de Aquino, tesis, Roma 1956; H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im NT* (QD 3), Friburgo de Brisgovia 1958; E. VON PETERSDORFF, *Dämonologie* I, Munich 1956; II: 1957; L. CRISTIAN, *Presencia de Satán en el mundo moderno,* Peuser, Buenos Aires; A. WINKELHOFER, *Traktat über den Teufel,* Francfort del Meno 1961; L. ROBLES, *Datos históricos para una revisión de la teología del diablo,* St 4 (1964) 433-461; L. KOLAKOWSKI, *Gespräche mit dem Teufel,* Munich 1968; H. HAAG, *El diablo, un fantasma,* Herder, Barcelona 1969; HerKorr 27 (1973) 125-131 (Pablo VI contra H. Haag); O. BÖCHER, *Das NT und die dämonischen Mächte* (SBS 58), Stuttgart 1972 (protestante); J. POHLE - J. GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik* I ([10]1952) 658-671; MS II (1967) 996-1019 (D. ZÄHRINGER); ThW II (1935) 1-21: δαίμων (W. FOERSTER); BAUER DT (1967) 249-255: *Demonio*

(J. MICHL); SacrM II (²1976) 143-149: *Demonios* (A. DARLAP); 248-254: *Diablo* (K. RAHNER); H. HAAG, *El diablo*, Herder, Barcelona 1978:

Al lado de los ángeles buenos, a los que nos hemos referido (§ 38 y 42), la Escritura menciona frecuentemente y de muy distintas formas a los ángeles malos. Unas veces los llama «espíritus malos» (1Sam 16,14.23; Act 19,15s: πνεῦμα πονηρόν) o «espíritus impuros» (Mt 10,1; Lc 4,36; 6,18; Act 8,7: πν. ἀκάθαρτον) y otros «demonios» (LXX: δαιμόνια en vez de δαίμονες porque esta última palabra se refería en el lenguaje griego a seres divinos: Mt 8, 31: Gerasa; 9,34 = 12,24: reproche de los fariseos a las expulsiones de demonios que hace Jesús; 10,8: amonestación a los apóstoles; Lc 10,17: éxito de los apóstoles, actividad apostólica, etc.). Hay que advertir, sin embargo, que en el judaísmo tardío, y especialmente en el NT, los demonios no se entienden al modo animista como los espíritus de los difuntos que pueden hacer daño, ni como espíritus maléficos (trasgos) de la naturaleza, según los entendía el helenismo, sino que primordialmente se les considera como seres angélicos (cf. ThW II [1935] 17). De su índole y actividad, de Satán y sus ángeles, hablaremos en los parágrafos siguientes. Baste consignar aquí que esos espíritus malos existen. Surge la cuestión de cómo han aparecido tales seres en la creación de Dios: ¿Fueron creados ya malos? ¿Se hicieron malos después? ¿Por qué y cómo se hicieron malos?

2. Axioma fundamental de la revelación es que una realidad personal éticamente mala no ha podido ser creada por Dios, sino que la maldad sólo puede proceder de la misma persona. El Dios santo y bueno sólo produce cosas buenas, y de modo particular todos aquellos seres que en el lenguaje de la Escritura, deben calificarse de «semejantes a Dios»; es decir que los ángeles y los hombres sólo han podido ser buenos en su creación. Frente al maniqueísmo, tal como sobre todo volvieron a desarrollarlo los priscilianistas del siglo V, el concilio de Braga (Portugal, 563) definió finalmente: «Si alguno dice que el diablo no fue primero un ángel bueno hecho por Dios, y que su naturaleza no fue obra de Dios, sino que dice que emergió de las tinieblas, y que no tiene autor

alguno de sí, sino que él mismo es el principio y la sustancia del mal, como dijeron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema» (DS 457 - D 237). Ya AGUSTÍN, en su obra *De nuptiis et concupiscentia* (hacia 419), había escrito: «Personalmente el diablo es un espíritu impuro, y, desde luego, es bueno por su espíritu, y malo por ser impuro; espíritu lo es por naturaleza, en tanto que impuro lo es por su propia culpa; lo primero lo debe a Dios, lo segundo se lo debe a sí mismo» (I, 23,26: PL 44,429). Esa misma doctrina volvió a proclamarla en 1215 el concilio Lateranense IV contra los albigenses y los cátaros: «Porque el diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza; mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos» (DS 800, D 428).

3. *a)* Tal doctrina tiene su base bíblica en las siguientes afirmaciones: Jds 6: «Y a los ángeles que no conservaron, sino que abandonaron su propia morada, los tiene (Dios) guardados para el juicio del gran día, con cadenas eternas, sepultados en tinieblas». Otro tanto afirma 2Pe 2,4: «Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitándolos en el abismo en cavernas tenebrosas, los entregó para ser custodiados para el juicio.»

b) ¿En qué consistió ese pecado de los ángeles? (Gén 6,1-4: pecado de los ángeles con las hijas de los hombres), que los libros apócrifos de Henoc 12,4; 15,2-12, y Jubileos 5,1 aplican a esta cuestión, no vuelve a tener explicación en toda la Biblia y desde luego no sirve para explicar el pecado de los ángeles (cf. P. HEINISCH, *Probleme der biblischen Urgeschichte,* Luzerna 1947, 117-122). El pecado de los ángeles, en cuanto espíritus puros, sólo puede concebirse como un pecado espiritual. De la caída de Babilonia, símbolo de las potencias contrarias a Dios, había dicho ya Isaías: «Derribado ha sido tu orgullo (la desmedida *doxa)* al sheol» (Is 14,11). En el derrocamiento del príncipe de Tiro proclamaba Ezequiel: «Se engrió tu corazón por tu belleza, viciaste tu sabiduría por tu esplendor; en tierra te he arrojado» (Ez 28,17; cf. 12-19). Y Jesús ben Sirá compendiaba tales relatos con estas palabras: «El comienzo de la soberbia del hombre fue apartarse del Señor; su corazón se apartó de aquel que lo hizo» (Eclo 10,12). Lo que habían dicho Jds 6 y 2Pe 2,4 encuentra una

ilustración en Ap 12,1-9 (especialmente en los últimos versículos). «Y hubo una batalla en el cielo. Miguel (= ¿Quién como Dios?) y sus ángeles se levantaron a luchar contra el dragón (el enemigo del pueblo de Dios). El dragón presentó batalla y también sus ángeles. Pero no prevaleció ni hubo lugar para ellos en el cielo. Fue arrojado el gran dragón a la tierra, y sus ángeles fueron arrojados con él.»

c) La cuestión de en qué consistió ese orgullo de los ángeles ha recibido diversas respuestas en conexión con los pasajes bíblicos citados a continuación: algunos lo vieron en el orgullo del más alto de esos ángeles, al que se le denomina Lucifer, aplicándole el texto de Lc 10,18 (cf. Is 14,12.15; véase, por ejemplo, ORÍGENES, *De princ.* I, 5,5: PG 11,163; EUSEBIO DE CESAREA, *Demonstr. ev.* IV, 9: PG 22,272 [n. 159]). Más aún, en la teología de los antiguos griegos la *hybris* es independencia y confianza en sí mismo, que traspasa los límites impuestos a toda criatura y la induce a la rebelión abierta contra Dios y a la blasfemia contra la divinidad (cf. C. DEL GRANDE, *Hybris*, Nápoles 1947). Según Tob 4,14 y Eclo 10,14s (Vg.), el orgullo es el principio y raíz de todo pecado. En qué consista más precisamente ese orgullo, la Escritura no lo dice en ningún sitio. Por el nombre del gran adversario de Miguel (Ap 12,7), así como por las palabras de la serpiente en el paraíso «Seréis como dioses» (Gén 3,5), muchos teólogos han deducido que la soberbia originaria de los ángeles consistió precisamente en querer ser como Dios. HUGO DE S. VICTOR, apoyándose en 2Pe 2,4, ha expuesto ese querer ser como Dios en el sentido de una igualdad divina real *(aequalitas cum Deo:* en *Summa Sententiarum*, tr. 2, c. 4: PL 176,84), mientras que TOMÁS DE AQUINO sólo entiende por ello que Satán pretendió como objetivo de su engrandecimiento alcanzar una igualdad divina sin tener que agradecer nada a Dios en el camino hacia ese objetivo; es decir, quiso asemejarse a Dios únicamente por sus propias fuerzas *(S.Th.* I, q. 63, a. 3).

Una explicación peculiar del orgullo angélico la da F. DE SUÁREZ *(De ang.* VII, c. 13,13): Dios habría revelado a Lucifer la encarnación del Verbo eterno, y Lucifer habría rechazado la adoración de ese Dios hombre; más aún, habría estado lleno de envidia

al hombre y hasta habría reclamado para sí la unión hipostática y la adoración (como la reclamó de Cristo en el desierto, Mt 9,9).

La envidia al hombre es algo a lo que ya se habían referido los primeros padres de la Iglesia (cf. IRENEO, *Adv. haer.* V, 24,4: PG 7,1188; CIPRIANO, *De zelo* IV: PL 4,640s) revocándose a Sab 2,24: «Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo», como pecado original de los ángeles. Sin embargo, esa envidia a los hombres sólo puede ser una secuela del primer pecado, del orgullo y de la condena provocada por aquél. Así escribe ya Agustín sobre el particular *(De Gén. ad lit.* XI, c. 14, n. 18: PL 34,436): «Algunos dicen que Satán cayó porque tuvo envidia del hombre, que había sido creado a imagen de Dios. Sin embargo, la envidia sigue al orgullo, no le precede. No es causa del orgullo la envidia, antes bien la causa de la envidia es el orgullo; porque si el orgullo es el amor de la propia reputación, mientras que la envidia es el disgusto por la felicidad ajena, es evidente quién depende de quién. El que siempre busca celosamente la propia estima, envidia a los de la misma categoría porque se le asemejan, a los inferiores para que no se le parezcan, y a los que están por encima de él porque no se les parece.»

A. WINKLHOFER explica ese orgullo de los ángeles como la forma peculiar de «desobediencia del ser espiritual puro», para lo que parte de dos condiciones: a los ángeles se les habría confiado el dominio sobre el mundo, y especialmente sobre los hombres, y habrían sido creados a imagen del Espíritu Santo. Esa prerrogativa, ese dominio del mundo, hubiera debido emplearse para «preparar las profundidades de la creación para el fuego del Espíritu Santo, que todo lo transforma»; es decir para llevar al mundo entero al libre amor de Dios, su creador, al igual que al ser divino del Padre y del Hijo refleja necesariamente su propio amor en el Espíritu Santo. El pecado específico y radical de desobediencia de los ángeles, como espíritus puros, consistió precisamente en que ellos mismos no quisieron dar a Dios esa respuesta de amor, sino dominar de una forma autónoma sobre el mundo, pretendiendo después del pecado arrastrar al mundo a la negación del amor divino que la criatura debe a su creador *(Traktat über den Teufel* 38-53). A esto hemos de decir que bí-

blicamente no se puede probar el que a los ángeles en general se les hubiera confiado desde el principio una «posición de dominio en el conjunto del cosmos»; ni puede deducirse ese supuesto del hecho que los ángeles malos después de su caída en el pecado fueran arrojados a la tierra (Ap 12,9), ni de la falsa oferta de Satán a Cristo (Mt 4,9: «Te daré todas esas cosas»), como ni tampoco del título «dios de este mundo» (2Cor 4,4) que Pablo otorga a Satán. Se podría ciertamente preguntar, si el pecado de los ángeles no habría consistido en un no a Dios o más bien en una orgullosa rebelión. Tal vez no le es posible al ser corpóreo-espiritual del hombre tomar aquí una resolución. Para el hombre, hecho de cuerpo y espíritu la esencia y el desarrollo del pecado están determinados generalmente por la rebelión, que representa una negación de la propia condición de criatura, lo que es por esencia una mentira. Resulta difícil, sin embargo, concebir cómo en el espíritu puro, que es el ángel, esa negación esencial de su propia condición de criatura pueda aparecer como la raíz de todo pecado. Tampoco las afirmaciones de la Escritura, formuladas por hombres corpóreo-espirituales, son suficientes en este punto. Lo valioso en la tentativa de Winklhofer es que pretende resolver la cuestión aquí planteada sobre la peculiaridad del pecado de los ángeles apoyándose en la Escritura y en la reflexión acerca de la peculiar naturaleza espiritual y creada del ángel más de lo que había hecho Tomás de Aquino, por ejemplo.

A partir de aquí ha de solucionarse también la cuestión de la posibilidad del pecado de los ángeles y del momento de su vida en que lo cometieron. Al igual de lo sugerido, siguiendo el pensamiento de Agustín, acerca del hombre (§ 41,2*a*) y del ángel (§ 42,1), también aquí hemos de decir que la posibilidad de ese pecado angélico sólo se comprenderá teológicamente admitiendo que los ángeles, aun siendo espíritus puros, no gozaban todavía de la contemplación divina; pero recibieron de Dios tanta revelación como para saber, por su misma naturaleza y por su elevación sobrenatural, que habían sido puestos en la situación de fe (cf. A. WINKLHOFER 44). En esa situación de fe se les solicitó una decisión libre de obediencia a Dios como vía para su nueva realización que hubieran podido conseguir; pero que

ellos la rechazaron con un sentimiento de autosuficiencia. Si al primer hombre, como ser corpóreo-espiritual, se le requirió esa autodecisión con ocasión de una prueba que le llegaba desde fuera, se ha de suponer ciertamente que los ángeles, como espíritus puros y personales, ya en su primer acto de conciencia, dispusieron de dicha revelación divina, decidiéndose unos con plena libertad y entrega a favor de Dios, y optando otros (que así se convirtieron en ángeles malos) por el rechazo autosuficiente de su creador. La cuestión, pues, de la posibilidad del pecado de la criatura en general contra su creador, tiene su respuesta exclusivamente en el «misterio de la libertad del ser espiritual y personal creado a imagen de Dios». La dificultad de comprensión proviene aquí, sin duda, de que incluso en la criatura la libertad no es un dato objetivo ni una mera pertenencia, sino que está más bien en lo más profundo del «obrar libre y activo» (cf. Duns Escoto), no captable en una afirmación ontológica que sólo puede comprobarse como un hecho dado.

4. Estas afirmaciones sobre el pecado de los ángeles permiten ahora comprender las consecuencias generales de ese pecado.

a) Así como los ángeles, en cuanto espíritus puros y personales, fueron creados individualmente y todos desde el principio (cf. § 38,2a), así hay que decir ahora acerca de su pecado que cada uno de los ángeles lo ha cometido solo e individualmente, aun suponiendo que, al establecer unos grados jerárquicos, habría ángeles inferiores que de un modo consciente y libre siguieron a un ángel superior en su pecado. Como autodecisión íntima y suprema del ser espiritual libre, ese pecado angélico se convierte en una definición o realización de la propia naturaleza espiritual, que para tales criaturas representa una transformación definitiva e irrevocable, y que sólo Dios podría hacer desaparacer mediante una nueva creación. Pero, según las afirmaciones de la Escritura, Dios no ha operado esa nueva creación de los ángeles, ni volverá a operarla. Eso es lo que se puede deducir de sentencias bíblicas como las siguientes: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno que está preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25,41). «El diablo que los (a los hombres) había seducido

fue arrojado al lago de fuego y azufre, donde están también la bestia y el falso profeta; y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos» (Ap 20,10; cf. 19,20; Ez 38,22; Mt 18,8; Lc 16,26). Textos como Ef 1,10 y Col 1,20, que hablan de la universalidad del acto redentor de Cristo («todo lo que hay en el cielo y en la tierra»), no tienen por qué referirse a los ángeles caídos, los cuales no están ya en el cielo. Agustín interpreta, por ello, ese pasaje así: Cristo ha reconciliado el cielo y la tierra, por cuanto gracias a él nuestro amor a los ángeles buenos será tan grande como el amor que ellos nos tienen a nosotros, porque podemos contemplar a Dios junto con ellos y porque el abismo abierto por el pecado de los ángeles vuelve a colmarse por nosotros gracias a la redención en Cristo (cf. Mt 22,30; *Ench.* c62: PL 40,261; véase asimismo A. WINKLHOFER, *Die Welt der Engel*, Ettal 1958, 167s, nota 35). Deducir de la pura espiritualidad de los ángeles la irremisibilidad de su pecado es algo que sobrepasa ciertamente las posibilidades de una demostración teológica.

b) Las consecuencias de este pecado de los ángeles deben considerarse objetiva y existencialmente. Se trata, en efecto, de un desvío singular de unos espíritus puros, creados por Dios y a imagen de Dios, que se apartaron de él y lo rechazaron definitivamente. Si se considera que fueron creados a imagen del Espíritu Santo en Dios, podemos apreciar el abismo abierto por esta negativa expresa que los separó de Dios. Objetivamente, el pecado de los ángeles supuso la pérdida irreparable de la eterna contemplación de Dios, y el oscurecimiento de la inteligencia y el anquilosamiento de la voluntad (cf. A.W. WINKLHOFER, *Traktat über den Teufel*, 46-50). Pero existencialmente, resulta más comprensible por la naturaleza puramente espiritual de estos seres que son los ángeles. Todo cuanto constituye una excelencia de su naturaleza dada por Dios y cuanto ha sido creado por Dios mismo para que el propio Dios los llevase, con su gracia, a la consumación suprema, en el instante mismo, que se da la libre decisión contra Dios —la cual es una decisión esencial del espíritu puro—, se convierte en el reproche más profundo y en el motivo de la actitud radicalmente contraria respecto de la postura básica inserta en esa naturaleza. La contradicción se con-

vierte en orden, el absurdo en sentido lógico, el hecho existencial de la desobediencia destructora en la realización existencial del ser completo: la ruptura de la comunión con Dios comporta la destrucción siempre nueva y nunca acabada de cuanta ordenación a la comunidad ha impreso la propia naturaleza en esos seres angélicos: la ordenación a la comunidad con los ángeles buenos se convierte en comunidad con los ángeles caídos. Un odio que aprisiona con cadenas aparece en lugar del amor liberador, la discordia en lugar de la armonía; y todo ello en la libertad de la decisión interna, que no es más que violencia, destrucción de la libertad de la naturaleza espiritual personal, mediante la negativa irremovible (con el primer pecado) a esa misma naturaleza. Es aquella incomprensible libertad que enfrenta la negativa de la criatura con el Creador, la cual supone el rechazo de la amorosa correspondencia de la criatura frente al amor absoluto del Creador.

Será siempre tarea de la teología meditar a veces, junto al misterio más profundo de la existencia y del ente, del bien, la verdad y la belleza, junto al misterio del amor, de la alegría y del júbilo, también el misterio del mal, de la náusea, del odio y de la duda, para entender la acción del *mysterium iniquitatis*, tal como nos lo presenta la revelación y como hemos de tratarlo en los parágrafos siguientes. Ciertamente que ese misterio del mal no es la última palabra, sino que lo definitivo es siempre el misterio del bien. Sin embargo, el cristianismo es en su esencia una religión de redención y, mientras existe sobre la tierra, tiene su centro en la cruz; ahora bien cruz y redención sólo se abren a nuestro pensamiento, cuando se reflexiona sobre la profunda y abismal gravedad del mal y su misterio.

§ 45. *Satán: su realidad y actuación en la historia de la humanidad*

Véase también la bibliografía de § 44. «Études carmélitaines» 27 (1948): *Satán* (número especial, 666 p. = Ap 12,7-18); P.J. DE TIQUÉDEC, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, París 1938; H. SCHADE, *Dämonen und Monstren*, Ratisbona 1962 (iconografía); LCI

1(1968)465-468: *Dämon;* ibid 4(1972)295-300: *Teufel;* ibid 1(1968)76s: *Affe;* H. HAAG y otros autores, *El diablo. Su existencia como problema,* Herder, Barcelona 1977; H.M. BARTH - H. FLÜGEL - R. RIESS, *Der emanzipierte Teufel. Literarisches, Psychologisches, Theologisches zur Deutung des Bösen,* Munich 1974; O. BÖCHER, *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte* (SBS 58), Stuttgart 1972; «Concilium» 11 (1975) cuad. 3.

Cuanto la revelación ha dicho sobre el pecado de los ángeles es una realidad histórica, en cuanto que tales acontecimientos constituyen una parte de la historia de la creación. Mas, ciertamente, no se puede pasar por alto que la historicidad del mundo angélico, como mundo de los espíritus puros, es de distinta índole (para nosotros difícilmente representable) que la historicidad de los hombres corpóreo-espirituales. La historicidad de ese mundo angélico se nos aparece con toda su profunda importancia, cuando consideramos su realidad y acción en la creación, y por ende también en nuestro mundo de hombres, tal como nos lo notifica la revelación.

1. La Escritura nos proporciona algunos datos sobre la realidad de ese mundo. Pese a la inequívoca imagen de Dios y pese a la fuerza decisiva de la idea de la creación, la realidad del mundo angélico, como la realidad de un mundo de espíritus malos, es evidente en la Escritura. Antes de exponer brevemente esas afirmaciones de la Escritura *(b),* será necesario reflexionar un poco sobre los reparos del hombre moderno a esa realidad bíblica *(a).*

a) Como vamos a ver, el mundo de los espíritus malos desempeña un pequeño papel en el AT, aunque aparezca en pasajes muy decisivos. Esa realidad ocupa mayor espacio en el NT — tal vez bajo el influjo de los escritos apócrifos del AT —, especialmente en el mensaje y ministerio del propio Jesús. Hay que decir, sin embargo, que ese mundo de los espíritus malos se mantiene siempre inequívocamente dentro del marco de la recta imagen bíblica de Dios y de la creación. Más aún, «el propio Jesús tiene y otorga la libertad para compartir la mesa con ...inmundos, e impone la renuncia a los caducos ritos de repulsa del mundo antiguo» (O. BÖCHER, *Das NT und die dämonischen Mächte* 73). Más vigoroso vuelve a aparecer ese mundo,

a veces casi penetrado de elementos maniqueos de la gnosis, en algunos de los primeros padres de la Iglesia. Pero la Iglesia no trató específicamente esa cuestión en sus declaraciones oficiales. Sólo frente a la afirmación de Orígenes de que, en una apocatástasis universal al final de los tiempos, sería simplemente aniquilado todo el mal, y por lo mismo también los espíritus malos, a fin de que para toda la eternidad sólo quedase Dios como el principio bueno, sólo frente a esa enseñanza ha expuesto la Iglesia, como doctrina de fe, la realidad y la condenación eterna de Satán y de sus secuaces (DS 411, D 211; cf. DS 443, D 228*a*). La fe bíblica en los demonios se deformó radicalmente ante todo por la superstición humana, con la que se mezclaban la adivinación, los sortilegios y el curanderismo (cf. Éx 22,18; Lev 20, 6.27; Dt 18,10ss), especialmente dentro del imperio romano y del derecho popular germánico. Pero en este punto, y hasta el siglo XIV, la Iglesia sólo ha conocido explícitamente los ayunos y castigos canónicos, enseñando y defendiendo que no había brujas (Regino de Prüm, Burchard de Worms, etc.). Sólo cuando en el siglo XIV esas estupideces humanas se calificaron de herejías, que la Inquisición investigaba y hacía castigar por los poderes públicos, se llegó a la infortunada institución de los procesos de brujas (Inocencio VIII en 1484 con la bula sobre las brujas; H. Institoris y J. Sprenger en 1487 con el *Martillo de brujas*), que, especialmente entre 1590 y 1630, representan una vergonzosa mancha para toda la cultura occidental, más allá de cualesquiera fronteras confesionales. Intereses políticos y económicos pudieron utilizar este instrumento de la demencia. Pero quien de tales desvaríos sólo pretendiese sacar conclusiones sobre un «error de la Escritura» en el tema de la fe demonológica, se expondría al reproche de un traspaso de fronteras acientífico. El hecho de que en nuestra época científica las afirmaciones de fe bíblica en un mundo angélico propiamente dicho, al que también pertenece el mundo de los espíritus malos, choquen con numerosas dificultades de comprensión, como el secularismo y el alejamiento práctico de Dios (teología de la muerte de Dios, ateísmo político y práctico), hace comprensible que, desde la ilustración, haya tenido acceso en el campo filosófico, e incluso en el teo-

lógico, la negación del mundo de los ángeles, y que se hayan interpretado de un modo concorde las afirmaciones bíblicas sobre el tema.

R. BULTMANN, que califica de mitología el mensaje de Cristo sobre el reino de Dios debe por ello decir: «Asimismo son mitológicos los supuestos en que se apoya la espera del reinado divino, a saber: la teoría de que el mundo está regido por el maligno, por Satán, aunque ese mundo ha sido creado por Dios, y la teoría de que el ejército de Satán, los demonios, es el fundamento de todo el mal, la causa del pecado y de las enfermedades. Toda la concepción del mundo, implícita en la predicación de Jesús, y del NT en general, es mitológica; quiere decir esto que se trata de una representación del mundo dividida en tres estratos: cielo, tierra e infierno; una representación, según la cual las fuerzas sobrenaturales intervienen en el curso de las cosas, una concepción milagrosa, especialmente al imaginar la intervención de las fuerzas sobrenaturales en la vida íntima del alma, la concepción de que el hombre es tentado y corrompido por el diablo y que puede ser poseído por espíritus malos. Llamamos mitológica a esa imagen del mundo, porque se distingue de la imagen del mundo que la ciencia ha forjado y desarrollado desde sus comienzos en la Grecia clásica, y que todos los hombres modernos han aceptado. En esa imagen moderna del mundo el nexo entre causa y efecto es fundamental» (*Jesus Christus und die Mythologie,* Hamburgo 1964,11s).

Ningún filósofo ni teólogo puede asentir indiscriminadamente a la delimitación de toda la ciencia humana al mundo material a través de la conexión entre causa y efecto.

En la misma dirección apuntaba un artículo del dominico francés CHR. DUQUOC (*Symbole ou réalité?,* cf. «Theologie der Gegenwart» 9 [1966] 187-193), que asimismo asignaba las afirmaciones bíblicas sobre Satán sólo a la imagen coetánea y caduca del mundo, no a las verdades reveladas de la Escritura. A. Winklhofer se alzó resueltamente contra semejante teoría, y R. Schnackenburg advirtió que el exegeta no puede decir nada definitivo al respecto (ibid. 193-196).

Un punto de vista similar al de Duquoc lo ha defendido re-

cientemente H. HAAG cuando escribe: «Los enunciados del NT sobre Satán no forman parte del mensaje obligatorio, sino únicamente de la imagen del mundo propia de la Biblia, que no puede tener vigencia permanente» *(El diablo, un fantasma,* Herder, Barcelona 1973, 53). «Esta concepción ya no es conciliable con nuestra imagen del mundo y que, por tanto, tenemos derecho de abandonarla» (ibid. 30); «Satán es la personificación del mal, del pecado... el mismo NT usa alternativamente y con el mismo sentido los conceptos de Satán, el diablo, el mundo, el pecado, el mal» (ibid. 54). Quien lee el NT de una manera sencilla y sin prejuicios no puede asentir sin más ni más a esa pretendida sinonimia. Incluso la distinción establecida entre «mensaje obligatorio» e «imagen del mundo, que no puede tener vigencia permanente», se ha introducido sin un sentido íntimo de la relación teológica entre ambas realidades. Evidentemente en relación con H. Haag tuvo el papa Pablo VI el 15-11-1972 una alocución en la que, de la mano de numerosas citas bíblicas, presentó la realidad del diablo como una realidad personal, que actúa en la historia funesta de la humanidad, diciendo: «Quien se niega a admitir esa realidad como existente, abandona el espíritu de la enseanza bíblica y eclesiástica» (cf. HerKorr 27 [1973] 125-127). Explícitamente, sin embargo, pone de relieve una y otra vez la diferencia, autonomía y necesidad de esa consideración teológica apoyada en la Escritura, frente a las necesarias, aunque también limitadas, investigaciones psicológicas y sociológicas, así como las experiencias espiritualistas.

Con mayor resolución aún niega Haag la realidad de los «malos espíritus» y, por lo que al NT se refiere, sobre todo M. LIMBECK en la nueva obra *El diablo* (Herder, Barcelona 1978, cf. 318-321; 423-425). No se puede escapar a la impresión de que aquí se parte del supuesto de que no pueden darse los espíritus malos, para interpretar la Escritura desde esa plataforma. Lo cual conduce a esta conclusión: «Hoy nos resulta imposible aceptar todas las afirmaciones satanológicas del Nuevo Testamento... En este sentido puede decirse que la creencia en el diablo es un anacronismo, y no sólo para los ciudadanos ilustrados del siglo XX, sino también y precisamente para los cristianos» (320s). La obra

parte de la idea de que la referencia a Satán sólo podría tener el sentido de explicar el mal en el mundo. «Pero no es sólo que no pueda recurrirse al diablo para explicar el mal en el mundo, sino que tampoco es necesario» (424).

Muy distinta es la argumentación del teólogo protestante H.M. BARTH, para el que no se trata de la existencia del diablo, sino más bien de cómo el hombre moderno puede todavía hablar acerca de esa «realidad de fe» en el marco de su imagen moderna del mundo. Así llega a esta afirmación: «Una cuestión acerca de la cual tiene que esforzarse la teología actual es la de dilucidar si la trascendencia de Jesús para nosotros y para nuestro mundo se puede expresar incluso sin la concepción tradicional de Dios y del diablo. Pues también para quien no se ocupa ni de la idea de Dios ni del diablo se debe predicar la relevancia de Jesús como válida para él y como algo que también le afecta. Tal vez incluso pueda renunciar con mayor facilidad al concepto de Dios que a una representación del diablo» *(Der emanzipierte Teufel,* 158).

H.M. Barth parte evidentemente del angostamiento cristológico presente en la teología de K. Barth y en su enfrentamiento con L. Feuerbach (influido por la teología de la muerte de Dios) ha desarrollado la idea de que para el hombre moderno la fe no se debe razonar desde la revelación objetiva de la Escritura, sino más bien desde la cuestión antropológica fundamental del sentido del ser. Las realidades de la fe son simplemente las necesarias «objeciones» de respuestas posibles a las preguntas agobiantes del hombre, desde cuya respuesta él «existe». Y así escribe: «La fe en el diablo y en los demonios se desarrolla evidentemente sobre el mismo terreno que la creencia en los dioses; más aún, coincide originaria y directamente con ella, sin que apenas pueda separarse» (ibid. 110). Desde esa comprensión de la fe llega a este postulado: «La desmitologización del diablo no puede tener por objeto demostrar que el diablo no existe.» Esa desmitologización tiene que esforzarse por probar de qué manera «existe» el diablo y «de qué manera no» (ibid. 127). La realidad del diablo se funda, por ello, en las experiencias humanas. Y así escribe: «Asimismo tenemos nosotros los hombres — y

cristianos — experiencias que nos permiten captar el mal y suponer que con la denominación de *el mal* o *el malo* solo se describe de forma insuficiente. Cuando el hombre hablaba de diablos y demonios, no sólo creaba unas imágenes, como las que proyectaba su fantasía angustiada. Mediante sus proyecciones no solamente transcendía las dificultades que tenía consigo mismo y con su entorno en el sentido más amplio, sino que también consiguió describirlas y explicarlas. El razonamiento acerca del diablo le dio la posibilidad de captar claramente lo que mediaba entre el diablo y él mismo, entre él y sus semejantes, entre él y Dios» (133). «Nos encontramos con el diablo y no nos resulta difícil comprender que hablar de él puede tener perfecto sentido, aún cuando no exista» (158).

Al diablo, pues, se le ha visto aquí como una realidad, cuyo fundamento no parece ciertamente bíblico sino antropológico, y suscita la cuestión de si ese tipo de análisis crítico noseológico, aparentemente limpio, de «nuestro razonamiento sobre el diablo», expresa adecuadamente aquella «realidad», que la revelación quiere presentarnos «independientemente de su imagen del mundo» como una «verdad y realidad revelada» y por la que también está condicionada la peculiar índole «cristiana» de la fe en el diablo.

b) Después de esta introducción histórica vamos a estudiar el testimonio bíblico. La historia de las religiones puede demostrar cómo, fuera de la revelación, en casi todas las religiones antiguas aparece un poder maléfico, por lo general como un antidios, como un principio malo: así, en el parsismo frente al dios bueno, Ormuz, está Ahrimán, que tiene también un acompañamiento de potencias demoníacas; ambos dioses quieren ganarse al hombre, y en la religión de Zoroastro es evidente que al final, con ayuda de los hombres, los poderes buenos que rodean a Ormuz acabarán venciendo. En la religión popular de la India combaten de continuo Brahma, Vishnú y Shiva contra los poderes demoníacos, llegando incluso Vishnu a asumir una encarnación, para vencer al mal que ha prevalecido sobre la tierra (no consta con certeza en qué época ha surgido ese mito ni si media alguna influencia cristiana). Imágenes similares se encuen-

tran en todos los mitos de Babilonia y Egipto, de Japón y de América del Sur y del Norte. Entre los pueblos primitivos de las islas del Pacífico prevalen los malos espíritus y el temor a los espíritus, la magia y los conjuros. Una simple ojeada a la Biblia pone de manifiesto que la doctrina judeocristiana de «Satán y sus secuaces» nada tiene que ver con todo ello. No es ningún antidiós; más aún, pese a lo ancho y largo de su actividad, el último sentido y menos aún el éxito del ejercicio de su poder no lo determina él, sino Dios, al que su acción tiene que servir. Esto se echa de ver cuando en el tratado teológico del libro de Job (1,6-2,7) aparece como uno de los «hijos de Dios», pero que no puede nada más que acusar a los hombres como su adversario; ahí Satán (= el acusador) recibe de Dios la indicación de someter a prueba a Job. Zac 3,1 refiere que acusa al sumo sacerdote Jesua delante de Dios, y en 1Cró 21,1 (donde por primera vez aparece Satán, sin artículo, como nombre propio) se presenta como el adversario de Dios. Ciertamente que el nombre de Satán = acusador aparece también en el ámbito profano (Núm 22,22.32; 1Sam 29,4, etc.); pero en la inmensa mayoría de los casos Satán designa al ser angélico, y LXX traduce regularmente ese título por *diabolos*, es decir un ser que se mete por medio trastornándolo todo. En los apócrifos del judaísmo tardío, especialmente en Qumrán, ese acusador se ha convertido en un adversario de Dios casi con un sentido dualístico. Se le identifica con el antiguo príncipe de los ángeles, que apostató de Dios (cf. Ap 12,7) y que, junto con sus secuaces, fue arrojado del cielo (Hen 69,4s; *Vida de Adán y Eva*, Str. 12-16), convirtiéndose en el enemigo de Dios y en tentador de los hombres (Jub, 10,1-13; Hen 69,6-9). Especialmente en Qumrán, pasa a ser el «ángel de las tinieblas», que actúa incluso en el corazón del hombre (1QS 3,21-25). Pero también aquí el final será la derrota de ese ángel y el triunfo del bueno (Miguel), cf. 1QS 4,20-25; 1QH 11,12s. 25-27: ThW VII (1964) 151-164: σατανᾶς (W. FOERSTER); II (1935) 70-80: διάβολος (W. FOERSTER). Como todos los ángeles del AT es «una criatura, despojada de su poder, de la que Dios dispone de una manera absoluta»; más aún, tiene «una autonomía menor que el hombre considerado con una autonomía relativa»

(cf. H. GROSS, *Der Engel im AT*, ALW VI/1 [1959] 28s). En el NT se desarrolla la doctrina del judaísmo tardío sin el acento dualístico, y frente a la realidad redentora de Cristo aparecen ahora frecuentemente nombrados Satán y sus ángeles, los demonios (en Mateo 11 veces, en Marcos 13, en Lucas 23 y en Juan 6 veces). Satán se presenta sobre todo como adversario de Cristo y del reino de Dios, que Cristo ha hecho presente. Cristo ha venido para traer la remisión de los pecados y, con ella, la salvación. Satán y sus ángeles aparecen siempre como incitadores al pecado, se le llama simplemente «el maligno» (Mt 13,19.38), el «enemigo y adversario» (Mt 4,3; 1Tes 3,5), el «príncipe de este mundo» (Jn 12,31; 14,30; 16,11), el «dios de este mundo» (2Cor 4,4), y la revelación compendia todo ello cuando escribe: «Fue arrojado el gran dragón, la antigua serpiente, el que se llama Diablo y Satán, el que seduce al universo entero» (ecumene) (Ap 12,9). Como más patente se hace la doctrina del NT sobre el diablo, es si consideramos sus relaciones con las distintas realidades históricas.

c) 1) *Satán y Dios.* Como se ha observado repetidas veces, Satán no es una contrapotencia de Dios, el único Creador y Señor. En ningún pasaje de la Escritura se presenta como enemigo de Dios, sino siempre como su servidor. Sólo puede actuar donde y cuando Dios se lo permite (cf. AGUSTÍN, *Contra Iul.* IV, 7,38: PL 44,757). Así lo expresa sobre todo Job 1,12 y 2,6 en su reflexión teológica. Por ello no encontramos jamás una afirmación revelada en que el temeroso de Dios deba jamás temer al diablo. La angustia demoníaca es ajena por completo a la revelación bíblica, aun cuando se pida vigilancia (1Pe 5,8). Expresamente dice Cristo a los apóstoles en su discurso de despedida: «En el mundo (es decir, en este mundo sujeto al maligno) tendréis tribulación; pero tened buen ánimo, yo he vencido al mundo» (Jn 16,33). Y en la carta primera de Juan se dice: «Todo lo que ha nacido de Dios vence al mundo. Y ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe» (1Jn 5,4). Más aún, toda la acción debe acabar estando al servicio de Dios. Y así escribe más tarde AGUSTÍN: «El diablo no sabe en modo alguno cómo la altísima sabiduría de Dios utiliza sus maquina-

ciones y furor para salvación de los propios creyentes» *(De Trin.* IV,13-18: PL 42,900). Esto se advierte con singular claridad en el NT, donde Cristo manda a los demonios (cf. Mt 8,31s). Comentando Gál 4,8 («en otro tiempo, desconocedores de Dios, estábais esclavizados a dioses que no lo son en realidad»), dice Agustín que incluso los ángeles caídos con su capitán, el diablo, deberían llamarse con toda razón servidores, realizadores *(procuratores et actores: cf.* 1Cor 8,5) de la providencia divina, refiriéndose además a 1Tim 1,20 y 1Cor 5,3ss, donde Pablo «entrega a Satán» los pecadores para conversión (AGUSTÍN, *In Gal.* 4,8, n. 32: PL 35,2128).

2) *Satán y Cristo.* Aquí se advierte con singular claridad la lucha de los espíritus malos contra el reino de Dios en el mundo. Por todos los medios quieren destruir o hacer fracasar la obra de la redención. Así aparece Satán frente a Cristo, que después de ser bautizado por Juan se prepara para su obra mesiánica en público (cf. Mt 4,1s; Lc 4,1ss), para apartarle de su vocación. Satán quiere hacer caer a los apóstoles (Lc 22,31) e inspira al traidor Judas (Lc 22,3; Jn 13,2-27). En sus parábolas dice Cristo que el diablo siembra la zizaña entre el trigo (Mt 13,39) y que arrebata la buena semilla de la palabra de Dios del corazón de los hombres (Lc 8,12). Marcos refiere como primer milagro de Jesús la expulsión diabólica de Cafarnaúm, como queriendo significar sin duda la tarea redentora de Jesús, y hace pronunciar al espíritu malo la primera confesión mesiánica: «¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, Jesús Nazareno? ¿Has venido a acabar con nosotros? Yo sé bien quién eres: ¡El Santo de Dios! (= el Mesías)» (Mc 1,21-27). Otras tres expulsiones diabólicas relata Marcos: una en el territorio de los gerasenos (Mc 5,1-20), otra la de la hija de la mujer cananea (Mc 7,24-30) y una tercera la del muchacho poseso (Mc 9,14-29). En conexión con esta última (o bien otra propia) expulsión, algunos (letrados y fariseos) lanzan el reproche de que Cristo arroja los malos espíritus por virtud de Beelcebú, príncipe de los demonios, con lo cual hacen que Cristo pronuncie su gran discurso de defensa (Mc 3,22-27; Mt 12,22-30; Lc 11,14-23). Marcos y Mateo presentan también en este contexto la palabra de Jesús acerca de

la irremisibilidad del «pecado contra el Espíritu Santo», con lo que muy bien ha podido designar el tipo especial de incredulidad de los fariseos (Mt 12,31s). Pablo y Juan contraponen por ello una y otra vez la acción redentora de Cristo a la acción y reino de Satán, que es el reino de las tinieblas. Antes de Cristo los hombres caminaban en tinieblas, y Cristo vino como la luz del mundo (cf. Jn 1,5; 8,12; 12,46; 1Tes 5,4s; Ef 5,8; 1Pe 2,9). El propio Jesús entiende su obra como el juicio contra el príncipe de este mundo (Jn 12,31). Más aún, «el jefe de este mundo ya está condenado» (Jn 16,11) por la obra de Jesús. Al enviar a predicar a sus discípulos y apóstoles les da «potestad sobre los espíritus impuros» (Mc 6,7; Lc 9,1; Mt 10,1.8), y cuando los discípulos regresan de su misión y cuentan que hasta los demonios se les sometían al nombre de Jesús, éste les dice: «Yo estaba viendo a Satán caer del cielo como un rayo» (Lc 10,17s).

3) *Satán y el hombre.* Dado que el hombre es imagen de Dios y el auténtico espacio del reino divino sobre la tierra, se entiende perfectamente que, según las afirmaciones de la Escritura, la acción de Satán se dirija sobre todo contra el hombre y su salvación. La carta primera de Pedro (1Pe 5,8) lo resume con estas palabras: «Sed sobrios y velad. Vuestro enemigo, el diablo (ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος), como león rugiente, ronda buscando a quién devorar. Resistidle firmes en la fe.» La acción del maligno la presenta especialmente Pablo en un gran cuadro psicológico de la tentación y seducción. Satán actúa «en forma de toda clase de poder, de signos y de prodigios mentirosos, y de toda especie de seducciones inicuas, destinadas a los que están en vías de perdición, por no haber acogido el amor de la verdad que los salvaría. Y por eso Dios les manda una fuerza poderosa de seducción que los lleva a creer en la mentira, de suerte que acaben condenados todos los que no creyeron en la verdad, sino que se complacieron en la iniquidad» (2Tes 2,9-12). Satán tiende al hombre sus redes (1Tim 3,7; 2Tim 2,26), le teje sus asechanzas (Ef 6,11) se sirve de las pasiones humanas para tentar (1Cor 7,5) y engañar al hombre (2Cor 2,11); engaña de hecho transformándose en un ángel de luz (2Cor 11,14) y obceca la mente de los incrédulos.

En estas afirmaciones de la Escritura sobre el tema hay tres

puntos fundamentales: 1) el diablo no puede nada contra el hombre, si Dios no se lo permite; 2) el diablo no puede nada contra el hombre, si el propio hombre con su concupiscencia interna o con su temor «no da lugar al diablo» (Ef 4,27; cf. AGUSTÍN, *Sermo 32 in Ps 143*, c. 11,11: PL 38,201s); si el hombre con su pecado voluntario no establece una comunión con los espíritus malos (AGUSTÍN, *Sermo 71 in Ev. Mat.*, c. 12,19: PL 34,455: *nulla vi alia nisi societate et obligatione peccati)*, el diablo no tiene poder alguno sobre el hombre, que persevera en la fe viva de Cristo y en su redención (AGUSTÍN, ibid.: *Princeps huius mundi mittitur foras fide nostra*, cf. 1Jn 5,4); 3) personalmente, el diablo no tiene poder alguno, no es más que «el tentador» (ὁ πειράζων: 1Tes 3,5; cf. Gén 3,13; Mc 1,23), del que dice Agustín: «Dios le ha atado con la cadena como a un perro, que sólo puede morder al que irreflexivamente se le acerca demasiado» (cf. F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965, 109-119). Los padres de la Iglesia han tratado ampliamente la psicología de la tentación desde el corazón del hombre, pero también desde la mentira y el arte seductor de Satán (cf. CRISÓSTOMO, *In Mt* 27,26; *Hom. 86*, n. 3 y 4: PG 58,766ss).

4) *Satán y el reino de Dios.* Un papel especial lo desempeña la doctrina del diablo en la Iglesia primitiva al enfrentarse con las religiones paganas. Ya el Sal 95 (texto hebr. 96), 5 en la traducción de los LXX y de la Vulgata dice así: «Todos los dioses de los paganos son demonios» (en lugar de «nadas» = *elilim*, en el texto masorético); Dt 32,17 y Sal 106,37 entienden los sacrificios a los dioses como una adoración demoníaca. También Pablo dice que los gentiles ofrecían sus sacrificios a los demonios, porque sus ídolos no son nada (1Cor 8,4; 10,19s; cf. 2Cor 6,15s). TERTULIANO enseñaba por ello que en el paganismo, al igual que en las herejías, el diablo ha imitado (como un simio) la religión verdadera de Jesucristo *(Ad uxorem* 1,6 y 7: CChr. 1,380ss). Las religiones gentiles se ven aquí, al igual que en Pablo (Rom 1,18-32) como desviaciones de la religión natural del corazón humano. AGUSTÍN vuelve a hablar una y otra vez del tema *(Enarr. in Ps.* 95, n. 5-6: PL 37,1230ss; *Sermo 26 in Ps* 95,5: PL 38,178s). La lucha contra el paganismo se entendió como una lucha contra la acción

del diablo, para la que se necesita la armadura de Dios, como dice Pablo: «Revestíos de la armadura de Dios, para que podáis resistir contra las asechanzas del diablo; porque nuestra lucha no es contra carne y sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo de tinieblas, contra los seres espirituales de la maldad que están en las alturas. Por lo cual, echad mano de la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y, tras haberlo vencido todo, os mantengáis firmes. Estad, pues, firmes, ceñida la cintura con la verdad, y puesta la coraza de la justicia; calzados los pies, prontos para el Evangelio de la paz, teniendo embrazado en todo momento el escudo de la fe, con el cual podáis apagar todos los dardos inflamados del maligno. Tomad el casco de la salvación y la espada del Espíritu, o sea, la palabra de Dios. Con toda clase de oraciones y súplicas, orad en toda ocasión en el Espíritu, y velad unánimemente con toda constancia y súplica por todo el pueblo Santo» (Ef 6,11-18). Todavía hemos de decir algo más sobre la imagen del mundo que está a la base de estas exigencias.

La Escritura conoce además una forma especial de dominio del diablo sobre el hombre, que denomina *posesión* (cf. A. RODEWYK, *Die Beurteilung der Besessenheit. Ein geschichtlicher Überblick*, en ZKTh 72 [1950] 460-480; id., *Dämonische Besessenheit im Lichte der Psychiatrie und Theologie*, GuL 24 [1951] 55-66; id., *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum* [XII 1-3], Aschaffenburg 1963; LThK 2 [1958] 294-300 B. THUM - R. SCHNACKENBURG - A. RODEWYK - K. RAHNER). Sobre este punto hay tres precisiones de capital importancia. Una es que se trata de un adueñarse del hombre por unas fuerzas que limitan y hasta arrebatan la capacidad dispositiva sobre las funciones psíquicas y a menudo también físicas del cuerpo, pero con las que en modo alguno se atrapa o cambia el núcleo personal del hombre. Por lo demás, hay muchos tipos de fenómenos que se vinculan con ese estado de cosas y que representan auténticos síntomas de enfermedades, de tal modo que una interpretación liberal muchas veces, sólo podrá descubrir ahí unos cuadros patológicos. En la Escritura, sin embargo, se distingue claramente entre una posesión y la enfermedad que muchas veces lleva aneja (Cristo cura a

muchos enfermos, sobre los que en modo alguno se habla de posesión). Y como la posesión es objeto de fe, en tanto que los fenómenos patológicos son siempre objeto de una experiencia o comprobación empírica, las manifestaciones patológicas no se pueden tomar como criterios de posesión diabólica. Éstos deberían deducirse más bien —y es el punto tercero— de las reacciones del poseso frente a lo santo, las cosas consagradas (la cruz, la eucaristía) y determinados procesos (exorcismo y oración), al tiempo que también se pueden sacar de las preguntas de las propias potencias maléficas (cf. las expulsiones demoníacas del Evangelio; cf. *Rituale Romanum,* tit. XII, c. 1.

Frente a los carismáticos cristianos que actuaban sin una ordenación fija (cf. HIPÓLITO, *Traditio apostolica* 14: ed. Botte 32), la primitiva Iglesia creó un estamento propio, el de los exorcistas, llamado a cooperar en la preparación del bautismo (los menciona por primera vez el papa Cornelio, †253, en Roma, y Firmiliano de Cesarea, ha. †268, en Oriente). En el siglo quinto ese estamento se olvida en Roma, hacia el 500 experimenta una reanimación en el sur de las Galias, para reaparecer en Roma durante el siglo IX como la tercera de las cuatro órdenes menores (estados preliminares para el sacerdocio); Pablo VI volvió a derogarla mediante el escrito apostólico de 15-8-1972 (AAS LXIV; 529ss). Aun cuando este proceder romano haya que entenderlo siempre como condicionado por el tiempo, el conocimiento creyente acerca de la realidad y la acción de los poderes maléficos en la historia desgraciada de la humanidad continúa siendo un elemento integrante de la fe de la Iglesia, conforme el testimonio de la Biblia y de la tradición (cf. conc. Lateranense IV: DS 800, D 428; Conc. de Trento: DS 1541, D 806: justificación; DS 1668, D 894: penitencia; DS 1694, D 907: unción).

El estudio de los casos de posesión y la aplicación de los exorcismos requieren la licencia especial del obispo (CIC can. 1151). La serie de cuestiones de cómo debe realizarse el proceso contra los poderes maléficos se formuló desde el siglo XV (Enrique de Gorkum), y desde 1614 se incorporó al *Rituale Romanum* (tit. XII, c. 1 y 2).

Continúa siendo un misterio en la historia de la salvación el

porqué, incluso hoy, después de operada la redención, sigue Dios permitiendo tales sucesos, que no pueden ser simple castigo de una culpa personal, sino que pretenden servir también a la instrucción de los piadosos y a la manifestación del poder divino.

Una vez más se ha de decir aquí que el hecho de una posible posesión, no es motivo para ningún terror demoníaco en la Iglesia, aunque por razones no teológicas hubo que consignar semejante angustia en los países cristianos de la Iglesia occidental durante las épocas de procesos brujeriles. La posibilidad de abusos y desvaríos no puede ser motivo suficiente para poner en duda o rechazar la fe de la Iglesia sobre la realidad de los poderes maléficos, respaldada por la revelación y la tradición. Se trata del mundo entero de los espíritus (ángeles), que no se puede eliminar de la revelación.

2. Un campo, en el que tienen que enfrentarse hoy el pensamiento moderno y el bíblico, está delimitado por la pregunta de cuáles son *las relaciones de los espíritus malos con la realidad material del cosmos.* Después de su pecado, Satán ha sido arrojado a la tierra, como signo de condenación y de alejamiento interno de Dios, y la Escritura dice a este respecto: «Fue arrojado el gran dragón, la antigua serpiente, el que se llama Diablo y Satán, el que seduce al universo entero; fue arrojado a la tierra y sus ángeles fueron arrojados con él... ¡Ay de la tierra y del mar! Porque ha bajado a vosotros el diablo, poseído de grande furor, sabiendo que le queda poco tiempo» (Ap 12,9.12). Y Pablo escribe sobre el tema a los Efesios: «Y vosotros los que estábais muertos por vuestras culpas y pecados, en los que en un tiempo caminabais, según la corriente de este mundo (αἰών), según el príncipe de la potestad del aire (cf. 6,12), el espíritu que actúa ahora entre los hijos de la rebeldía» (Ef 2,1s), y habla del «dios de este mundo» (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου; 2Cor 4,3; cf. 6,14ss). Juan llama tres veces a Satán «príncipe de este mundo» (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Jn 12,31; 14,30; 16,11). Al hombre que hace el mal se le califica como «hijo de Satán» (1Jn 3,8.10), «que fue homicida desde el principio... cuando profiere la mentira, habla de lo suyo propio, porque es mentiroso y padre de la mentira» (Jn 8,44). Por

eso agrega el concilio de Trento que con el pecado, el pecador se hizo esclavo bajo el dominio del diablo (DS 1511. 1521, D 788. 793). Tres son los problemas que hemos de estudiar y resolver aquí.

a) Se ha de decir lo primero que las afirmaciones de Pablo sobre «los espíritus aéreos», y sobre todo las fuerzas del cosmos en general (por eso Pablo designa también esas protencias enemigas como «elementos del mundo», τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου: Col 2,8.20; Gál 4,3), han de ser consideradas dentro de la imagen cósmica de su tiempo, y, en consecuencia tales afirmaciones no indican que los puros espíritus deban situarse en el espacio cósmico.

b) Por otra parte, las mencionadas afirmaciones de Pablo y de Juan tampoco deben tomarse, como lo han hecho incluso en los tiempos moderno P. BOUYER («Dieu vivant» 1948, cuad. 6) y A. WINKLHOFER en su tratado sobre el diablo (págs. 71ss), en el sentido de que Dios mismo haya entregado el mundo a Satán como sede de su dominio. Mt 4,9 no pasa de ser un alarde mentiroso del diablo. La causa del poder de esos espíritus malos sobre el mundo está más bien en su pura espiritualidad, pues que a través de su odio, su envidia y mentira tienen una mayor influencia sobre la debilidad hereditaria del hombre debida al pecado. Pero es el hombre el que sirve a Satán de acceso al mundo, pero no el cosmos como acceso al hombre. Aunque el mundo corporal humano sí que puede actuar como especial puerta de ingreso para los ataques de las fuerzas maléficas. BERNARDO DE CLARAVAL escribe sobre este punto (Ep. 190,5,14: PL 182,1065): «El *derecho* de Satán sobre el hombre no ha sido adquirido legítimamente, sino con maldad y violencia, aunque Dios lo permita: *non iure acquisitum, sed nequiter usurpatum; iuste tamen permissum).*»

c) El tercer problema se formula con la expresión «cuerpo místico de Satán» (GOTESCALCO DE ORBAIS). En conexión sobre todo con el cuadro del Apocalipsis sobre el dragón con las dos bestias (Ap 13), así como de la gran Babilonia, la ramera que ha seducido al mundo entero (caps. 17 y 18), se habla una y otra vez de un «cuerpo de Satán», que, por ser una «contra-iglesia», se podría designar como «un cuerpo místico de Satán» (cf. PL 35,2442).

Hay que advertir expresamente, sin embargo que semejante

analogía es equivocada. La unidad de los redimidos por Cristo la realiza y mantiene Dios mismo, mediante su poder que crece internamente lo que promete, mediante su amor que otorga todo cuanto la criatura necesita para su perfección y consumación. La Iglesia es «su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1,23). La comunidad, que forma Satán con sus ángeles (Ap 12,9) y con todos los hombres que le seguirán, no tiene más unidad de la que le prestan el odio contra Dios y la envidia contra los hombres. Mas no se puede olvidar que también lo negativo puede ser un elemento «integrador de comunidades», aunque sólo sea en un sentido negativo. El poder del «espíritu de época», de la opinión pública, de la moda, robustecido por la fuerza de la economía y de la política, que intentan convertir a cada individuo en un granito de arena dentro de la masa, en una ruedecilla dentro del enorme engranaje, el poder, digo, de ese espíritu de época constituye en el mundo de los hombres un «espacio espiritual del anonimato» que puede exponer al hombre individual como persona a un riesgo y peligro gravísimo: en esa masa el hombre puede sentirse sostenido, al menos externamente; los sentimientos rastreros y los peores crímenes, en los que él participa, no le presionan externamente. Pero nadar contra esa corriente, confesar y defender las propias convicciones personales, reclama un esfuerzo de la persona espiritual que el individuo a menudo difícilmente puede realizar. En esa medida cabe hablar de un «(aparente) reino del mal» sobre la tierra, al que sólo se opone como una verdadera fuerza real el reino de Dios; el reino de la gracia de Cristo, en el cual puede el individuo echar raíces y sentirse protegido, cuando con agradecimiento recibe de Dios aquello que necesita en su ser más profundo y, colaborando con la gracia, resiste al mal, para encontrarse a sí mismo y vivir en este mundo como criatura e imagen de Dios.

Una mirada a la historia del hombre, que en el Apocalipsis halla una interpretación teológica para cada época, puede ilustrar esta verdad (B. PHILBERTH, *Christliche Prophetie und Nuklearenergie*, Zurich [4]1963, abandona en exceso el terreno de lo teológico). Más aún, resulta difícil y aun imposible esclarecer los grandes crímenes de la historia humana, de los que hasta ahora

no se ha visto libre pese a la ilustración, la ciencia y la técnica — piénsese en las tentativas de la esclavización más íntima del hombre, que hoy se ha pretendido imponer con los medios de la técnica y de la ciencia (química, psicología), como jamás había sido posible en épocas pasadas — sin la creencia bíblica en los poderes del mal que están sobre el hombre. Así como tampoco es posible comprender lo que realmente hay de bondad y heroísmo humanos en la historia cristiana sin el misterio del Señor glorificado y de su Espíritu en la Iglesia de Cristo. Ciertamente que la Iglesia no es sólo la institución externa pero tampoco es simplemente el reino interno de los redimidos, santificados y vivientes en Cristo, sin la institución externa de la Iglesia, que vive del santo y para los santos.

SECCIÓN UNDÉCIMA

EL PECADO DEL HOMBRE

Lo que es el pecado sólo podemos experimentarlo los hombres en nosotros mismos. Desde esa experiencia hubo también que explicar el pecado de los ángeles en páginas precedentes. Sin embargo, según la exposición bíblica, en el panorama de la historia de la salvación, lo importante no es el pecado de los ángeles, sino el pecado del hombre. Lo experimentable del pecado humano se trata esencialmente en la teología moral. La dogmática, y de modo particular la doctrina de la creación sólo tiene que hablar de los desórdenes en el *mysterium iniquitatis*, en el misterio de la maldad, de los desórdenes que, por encima del mundo experimental histórico, constituyen el verdadero objeto de la historia de la salvación. Por ello tratamos aquí de la peculiar historicidad del pecado del hombre, tal como aparece en la revelación al relatar la caída del primer hombre (§ 46), para considerar después el elemento, enraizado en esa historicidad, de cualquier pecado experimental de cada individuo y de la humanidad, lo que desde Pablo se viene denominando «pecado de los primeros padres» (ἁμαρτία προπατορική: así se le llama todavía hoy en la teología de la Iglesia oriental), y que desde Melitón de Sardes y, sobre todo, después de Agustín, se le conoce como pecado original, es decir, pecado heredado desde el origen (§ 47).

§ 46. *La historicidad del pecado del hombre*

Véase la bibliografía en § 43; además, POHLE - GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik* I, Paderborn [10]1952, 586s (bibliografía); MS II (1967) 845-941 (P. SCHOONENBERG).

1. En el relato más antiguo de la creación, el yahvista, al lado de las afirmaciones sobre el estado paradisíaco de la primera pareja humana, es la narración sobre prueba, pecado y castigo del pecado la que constituye el tema capital del cuadro. Una comprensión etiológica de estos tres primeros capítulos del Génesis, habrá que partir, pues, de que aquí, al comienzo de esa sección (Gén 1-11), que precede a la gran historia de Israel, el autor inspirado puede y debe presentar cómo, de acuerdo con su convicción creyente, que se apoya en la gracia y en la iluminación divinas han entrado en el mundo «el pecado, el dolor y la muerte», el mal y las penalidades, en un mundo que sin embargo es creación de un Dios bueno. Es tal vez la respuesta a esa *cuestión fundamental de la teodicea*, frente a los pueblos circundantes de la época en que Israel encuentra su autonomía política y su singular fe en Yahveh — a través del relato bíblico de Moisés, la peregrinación por el desierto y sobre todo por los acontecimientos del monte Sinaí —, lo que adquiere precisamente una decisiva importancia histórica para el pueblo y fe isrealitas (que no se los debe separar). Los pueblos circundantes, en especial todos aquellos que Israel dominará después o aquellos otros que más tarde acabarían dominándole, explicaron el mal en su concepción dualista simplemente como una segunda divinidad al lado de la divinidad buena, o al menos como un verdadero poder divino maléfico. Pero eso hubiera estado en contradicción con la imagen grandiosa y única que Israel tenía de Yahveh, habría puesto en entredicho esa imagen y, con ella, la existencia del propio pueblo y su historia. En razón de esa imagen singular de Yahveh y de la revelación, Israel tiene que resolver desde el comienzo de su historia consciente y en una forma radical justamente el problema planteado de teodicea. De este modo, el relato de «la caída de los primeros padres» ha

de entenderse con la misma seriedad histórica con que entendemos la fe israelita en Yahveh y con ella su propia historia popular que hunde sus raíces en dicha fe. Por consiguiente, la respuesta al mencionado problema de teodicea debía incluir necesariamente tres afirmaciones, que a su vez esclarecen las tres grandes cuestiones del problema.

a) Aunque, debido a su confusa imagen de Dios, los pueblos ajenos a Israel conocían por entonces numerosas narraciones de hombres heroicos y absolutamente sin pecado, el pueblo escogido, a causa de su imagen de Dios —y quizá también por su realismo histórico y por la hondura de su veracidad humana que pudieron desarrollarse con aquella fe en Dios—, mantuvo la convicción firme de que todos los hombres sin excepción eran pecadores, y que la pecaminosidad pertenecía al hombre como una «segunda naturaleza».

b) Esa índole pecadora, sin embargo, no se puede explicar en ningún caso por la naturaleza del hombre formado a imagen divina, y que ha sido creado por Dios. Se plantea así la cuestión apremiante: ¿De dónde viene que todos los hombres sean pecadores delante de Dios? y cómo se puede vincular ese estado de cosas a un primer acto pecaminoso individual, que a su vez no es un pecado cualquiera, sino que contiene los elementos esenciales, patentes y operantes en todo pecado; pero que, por lo mismo, debe ser también un acto, que constituye un hecho para la vida y el ser del propio hombre; ese hecho debe calificarse como pecaminosidad, es decir, como acuñación y destino de todo hombre al pecado.

c) La tercera cuestión fundamental, que era necesario resolver, era la referente a la causa peculiar de esa condición de pecador y su forma especial, que naturalmente no se puede explicar en el sentido moral como consecuencia de un acto. El relato bíblico da la respuesta con la alusión a la expulsión de los primeros padres del paraíso; es decir, con el argumento histórico de que el estado paradisíaco del hombre se perdió y le sucedió otro estado correspondiente al acto pecaminoso cometido en el paraíso. Ese estado posterior al paraíso perdido aparece con una caracterización más precisa en cuanto que también los padeci-

mientos del hombre incluida su muerte, se presentan como secuelas del pecado y como elementos esenciales de ese nuevo estado. La historia posterior de Yahveh con su pueblo, la estipulación de alianzas con Noé, Abraham y Moisés, ha expuesto renovadamente esa grandiosa imagen israelita de Yahveh enfrentándola al pecado y a la historia desgraciada del pueblo infiel. De esta forma las afirmaciones sobre el pecado del hombre constituyen el fundamento y el paso a la gran historia de la redención en Cristo — siempre sobre el transfondo de la singular, firme y grandiosa imagen de Dios que nos da la revelación —, tal como nos la ha presentado la revelación del NT.

2. Desde estas reflexiones hay que entender lo que se dice en Gén 2,4*b*-3,24).

a) Ya hemos expuesto anteriormente (§ 17,2*a)* la temática de ese relato. Aquí bastará con agregar algunas reflexiones sobre la historia de la interpretación, completando lo ya sugerido en § 17,3. Los relatos, que evidencian un lenguaje y unas imágenes claramente míticos, no sólo han estado sujetos al cambio de los métodos exegéticos, sino que en razón de su propio tema experimentan *una exposición muy peculiar.* Maniqueos y gnósticos, así como los judeocristianos, alejandrinos y neoplatonizantes de los siglos III-IV, intentaron dar otro significado, a menudo mediante alegorías muy audaces, a las afirmaciones de ese pasaje bíblico que parecía no responder a su experiencia humana natural. Más peligrosa para la comprensión de esos textos fue la interpretación mítica fundada en la historia de las religiones, que ya se puede descubrir en Celso y en Porfirio, y que en el siglo XIX (cf. F.J. Delitzsch, Winkler, Jensen, etc), bajo el espíritu de la moderna ilustración, quiso volver a introducir en tales relatos los distintos mitos de los antiguos pueblos primitivos. Th. Lessing e I. Kant ven en el relato la interpretación de un grave e importante proceso de la historia humana: el alumbramiento del hombre desde un ser instintivo a un ser que piensa y juzga. Con su visión reformadora del mundo G. Wellhausen descubrió en los relatos del Gén unas narraciones que pretendían explicar la obra cultural del hombre como un acto libre, espiritual y responsa-

ble del pecado en general. Dentro del optimismo liberal D.F. Strauss explicaba el pecado original como el paso del hombre a la mayoría de edad independiente. El 30 de junio de 1909 la pontificia Comisión Bíblica condenó todos los intentos exegéticos que rechazan el *sensus literalis historicus* (cf. DS 3512-3519, D 2121-2128). F. von Hummelauer publicó con tal motivo su estudio *Literarische Genera in der Schrift,* que provocó su jubilación como profesor de exégesis. Después que en la encíclica *Divino afflante Spiritu,* de 30-9-1943 se reconoció la importancia de los géneros literarios para la recta interpretación de la Sagrada Escritura (cf. DS 3829-3831, D 2294), también la Comisión Bíblica respondió a una carta del Cardenal Suhard el 16-1-1948: «Estas formas literarias no responden a ninguna de nuestras categorías clásicas, y no pueden ser juzgadas a la luz de los géneros literarios grecolatinos o modernos» (cf. DS 3864, D 2302). Sin entrar especialmente en Gén 1-3, el decreto sobre la revelación *(Verbum Dei),* del concilio Vaticano II, habla en el artículo 12 sobre los métodos de la moderna exégesis católica, y subraya que «la verdad en los textos es de distinta índole histórica» y que «el exegeta debe buscar el sentido que el hagiógrafo quiso expresar en una situación perfectamente definida, de acuerdo con su tiempo y cultura, mediante la ayuda de los géneros literarios entonces en uso, y que expresó de hecho.» Desde aquí ha de entenderse la tentativa antes expuesta para interpretar la historicidad peculiar de ese relato teniendo en cuenta la época del autor y el acuciante problema de teodicea que le preocupaba. Mas, como queda ya indicado, la respuesta del hagiógrafo no se ha de entender simplemente como una pura respuesta privada, sino como expresión de las convicciones creyentes de su pueblo, según se habían desarrollado para entonces bajo la acción influyente del Espíritu divino, autor principal de la Escritura, y según fueron entendidas y consignadas por el hagiógrafo.

La tradición primitiva *(Urtradition),* que aún defendía Hummelauer, fundándose en los datos cronológicos que la Escritura proporciona sobre la antigüedad de la tierra y sobre la edad de los distintos antepasados y patriarcas del pueblo de Israel, resulta a todas luces insostenible en esa forma, si tenemos en

cuenta la antigüedad efectiva de la humanidad (alrededor de un millón de años) y el hecho de una evolución de la humanidad durante ese largo espacio de tiempo. Con ello no se liquida la historicidad de tales relatos; lo único que se hace es entenderla de un modo teológico y con vistas al acontecer revelado. Ni el historicismo naturalista (que da un valor absoluto al dato temporal físico) ni el idealista (absolutizando todo lo conceptual: cf. E. Troeltsch) pede hacer justicia al acontecer histórico de la revelación. Las respuestas en la nueva concepción histórico-salvífica son posibles, incluso sin que sea necesario haber resuelto ya definitivamente los problemas del monogenismo o del poligenismo.

b) Gén 2,4b-3,24 ofrece un relato del primer pecado del hombre, en que se describen de forma llana el origen y naturaleza del pecado con sus secuelas. Lo que ahí se presenta como el pecado de los primeros padres es paradigmático de todos los pecados del hombre. Al mismo tiempo con ese pecado original se explica etiológicamente la pecaminosidad del hombre, poniendo así el fundamento teológico para el acontecer y el misterio redentores de Cristo en el NT. Es de gran importancia exponer los elementos más transcendentales de ese relato, porque la realidad ahí expresada constituye un auténtico misterio de fe, que, una vez revelado, se abre perfectamente a nuestra comprensión natural, aunque ésta por sí sola no hubiera podido descubrirlo.

3. En concreto vamos a decir algo sobre los elementos siguientes de tales relatos. Un tratamiento exhaustivo de los mismos puede verse en los comentarios exegéticos (cf. P. HEINISCH, *Probleme der biblischen Urgeschichte,* Luzerna 1947, 66-92; C. WESTERMANN, *Genesis,* Darmstadt 1972).

a) El pecado se da como transgresión de un mandamiento divino. En sí mismo ese mandamiento parece una exigencia insignificante, que justo por ello debe hacer patente lo transcendental de la obediencia interior de la criatura a su Creador. El hombre es dueño del paraíso entero; es decir, del mundo en su totalidad, que Dios ha creado expresamente para él; únicamente debe abstenerse de comer del «árbol de la ciencia del bien y del mal»

(Gén 2,9.17; 3,3). La idea de ese árbol ha provocado innumerables interpretaciones. De acuerdo con la mentalidad oriental, tal vez habría que ver el sentido de esa «ciencia» en el dominio del hombre sobre la cosa que conoce, de tal forma que el sentido último del precepto sería éste: la criatura debe reconocer su limitación respecto del único Dios omnipotente, y eso en una pequeñez. Con tal interpretación del precepto también se puede explicar el castigo conminado de «morir» como el final de la existencia de esa criatura. El hombre creado que quiere dejar de serlo, no puede en realidad ser más, porque no puede ser sino criatura que todo lo debe a su Creador. Desde esa explicación se comprenden también el camino hacia el pecado. La «serpiente» empieza por intentar la destrucción de *la imagen divina* en el hombre. En la pregunta, que desfigura la verdad, «¿Conque os ha dicho Dios: No comáis de ningún árbol del paraíso?» (Gén 3,1), aparece el bondadoso Dios creador como un tirano envidioso y cruel que prepara al hombre el tormento de Sísifo. Después de haber desfigurado así la imagen de Dios, destruye la genuina *comprensión del hombre* por sí mismo con la mendaz aseveración: «No, no moriréis; al contrario, Dios sabe que el día que comáis de él se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal» (Gén 3, 4-5). Una vez más se presenta a Dios como un tirano envidioso y malévolo, en tanto que al hombre criatura se le deslumbra con la posibilidad de ser como el Dios creador, si viola el mandamiento.

Tenemos aquí un cuadro de cómo surge y existe en el hombre la realidad más profunda de todo pecado, que es la destrucción de la conciencia de las relaciones entre creador y criatura, como fundamento del temor de Dios y de la piedad.

b) El pecado no sólo se da entre Dios y el hombre; el pecado existe también entre hombre y hombre, destruyendo toda auténtica comunidad humana. Y así, en esta primera reflexión teológica sobre el pecado del hombre aparece también la seducción como un segundo elemento esencial de ese pecado. El comienzo del bien y del mal hay que buscarlo las más de las veces no en el hombre solo, sino más bien en la sociedad humana: un hombre es para otro un ejemplo y guía para el bien o se

convierte en un seductor que le incita al mal. Lo bueno y lo malo lo aprende ya el hombre de niño dentro de la familia o de cualquier otra comunidad humana; eso mucho antes de que sea capaz de juzgar por sí mismo lo que es bueno y lo que es malo. En esa línea se expone aquí, en parte como advertencia y en parte quizá como disculpa, el hecho de que la primera seducción al mal no brote del corazón humano ni del objeto, el árbol del conocimiento, sino que arranca de la «serpiente, el más astuto de todos los animales del campo que Yahveh Dios había hecho» (Gén 3,1), que aquí aparece como símbolo de la perfidia, de la fuerza de la seducción consciente. A esa serpiente todavía no se la llama Satán; es simplemente una criatura de Dios, expresando tal vez con ello el misterio de que repentinamente dentro de la creación de Dios haya aparecido y triunfado la tentación contra él. Sólo en Sab 2,24, Jn 8,44 y Ap 12,9 se llama Satán a la serpiente. De acuerdo con la concepción oriental del hombre, la serpiente seduce primero a la mujer (cf. Ecl 7,25-29; Eclo 25,13-26, espec. v. 24). Después el varón no es propiamente seducido por la mujer, sino que coopera simplemente en algo que comporta un peligro de muerte, aunque más tarde querría echar la culpa a su compañera (Gén 3,12). Sin embargo, tampoco aquí habla de seducción («la mujer me dio»), mientras que la mujer dice: «la serpiente me engañó». Aparece aquí el cooperar, la colaboración, como fundamento del pecado al lado de la seducción. También esa colaboración destruye la auténtica comunidad que sólo puede cimentarse en la responsabilidad de los individuos.

c) Desde esas mismas necesarias relaciones sociales hay que explicar también el sentimiento de vergüenza recién aparecido. El aspecto sexual que ello implica no se debe entender más que como paradigma de un contexto mayor: la cooperación en la sociedad necesaria de la vida humana puede conducir, como camino para el mal, a un sentimiento de culpabilidad; pero, en cuanto camino para el bien (cf. Gén 3,7.21: «Se hicieron unos ceñidores... Yahveh Dios hizo al hombre y a su mujer túnicas de pieles y los vistió»), también puede ser signo de respeto y amor mutuos. La ambivalencia de la vergüenza responde a la deter-

minación ambivalente del árbol de la ciencia «del bien y del mal». Con ello se roza el misterio fundamental de la vida humana, que muchas veces conduce a rodeos con respecto al fin; misterio que aparece también en la sentencia del apóstol cuando escribe: «Pues, Dios incluyó a todos por igual en desobediencia, a fin de tener misericordia de todos» (Rom 11,32).

d) El último elemento del pecado de los orígenes —y que es tanto parte integrante como consecuencia del pecado— lo presenta el relato bíblico cuando al referirse a la desfiguración de la imagen divina y de la recta imagen del hombre (cf. *a)* dice: «Vio la mujer que el árbol tenía frutos sabrosos y que era seductor a la vista y codiciable para conseguir sabiduría; tomó de sus frutos y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió» (Gén 3,6). La destrucción de la originaria imagen divina en el hombre puede reconocerse en la *suficiencia,* que ya no quiere saber nada de su profunda dependencia respecto del Creador, y la destrucción de la verdadera imagen del hombre se advierte en este *sentirse justo e independiente,* que no admite la necesidad de la gracia totalmente inmerecida y que procede del infinito amor de Dios, este último elemento del pecado original, en cuanto *corrupción del mundo* se puede describir así: el hombre no sólo ha perdido su punto de Arquímedes en sí mismo, su apoyo y meta en Dios, sino también el centro de sí mismo, y con él su verdadera identidad y su fidelidad a sí mismo, sucumbiendo en consecuencia al hechizo y fuerza del mundo que está por debajo de él. El resultado es que se destruyen también las relaciones congruentes del hombre con el hombre, enraizadas en lo personal. La esclavización al mundo crea el egoísmo cerril que ya no permite el florecimiento y maduración de la apertura y libertad que se dan en el amor recíproco.

e) A esas relaciones comunitarias, y también a la conexión de las mismas con la profunda relación entre Dios y el hombre, apunta la sección inmediata del relato: el *interrogatorio* de Dios y su *sentencia* contra el hombre. La mala acción había empezado por tener una consecuencia en sí misma: había suscitado el conocimiento de la responsabilidad personal, despertando un primer sentimiento de culpa. Ahora bien, la genuina conciencia

de culpabilidad sólo puede aflorar en un proceso racional, que únicamente se pone en marcha con la llegada de Dios y que sólo Dios conduce a término, hasta el juicio con un castigo y una promesa de gracia. La hondura teológica del relato se echa de ver en el modo con que se reanuda y restablece la sociedad entre Dios y el hombre, rota por el pecado, con la llamada de Dios («¿Dónde estás?», Gén 3,9), y con el intento del hombre por disculparse («Oí el ruido de tus pasos en el jardín, y tuve miedo, porque estoy desnudo, y me escondí», Gén 3,10). El comienzo lo pone Dios.

f) La *sentencia punitiva* para el varón en sus faenas agrícolas y para la mujer en su misión de esposa y madre, así como la sentencia capital contra la serpiente — la mujer, o su descendencia, te quebrantará la cabeza —, la expulsión del hombre del paraíso (Gén 3,24: quizás el querubín con la espada flameante alude al hecho de que Dios destruye el paraíso con una catástrofe natural, cerrando así su acceso al hombre: HEINISCH, 66), toda esa serie de «penas judiciales» abren la consideración teológica de la tercera determinación estructural del hombre: su relación con el mundo como realidad que se le ha dado y confiado (cf. § 23). De este modo, en ese breve relato quedan patentes las consecuencias del pecado: la pérdida del paraíso (de la gracia divina), la condena a muerte, en que opera el alejamiento de Dios, y la transformación del hombre en peor tanto respecto de su cuerpo como de su alma dentro de su situación en el mundo.

Explícitamente — sobre todo después que Agustín expuso las cuestiones de la gracia en su lucha contra el pelagianismo — ha explicado la Iglesia estas verdades sobre el pecado y sus consecuencias como verdades de fe (así en el concilio de Cartago, de 418: D 101, DS 222; en el de Orange, celebrado en 529: D 174, DS 371), cosa que resume con estas palabras el concilio de Trento en 1546 (D 788, DS 1511): «Si alguno no confiesa que el primer hombre Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y justicia en que había sido constituido, e incurrió por la ofensa de esta prevaricación en la ira e indignación de Dios y, por tanto, en la muerte con que Dios antes le había amenazado, y con la muerte en el cau-

tiverio bajo el poder de aquel que *tiene el imperio de la muerte* (Heb 2,14), es decir, del diablo, y que toda la persona de Adán por aquella ofensa de prevariación fue mudada en peor, según el cuerpo y el alma, sea anatema.» El fundamento de tales afirmaciones no es tanto el relato de Gén 3, cuanto la teología de san Pablo, que medita los sucesos del paraíso desde la teología cristiana de la redención.

g) Desde su interpretación histórica del relato bíblico sobre el pecado de los orígenes, la teología clásica tradicional ha planteado la cuestión de si los primeros padres se convirtieron y salvaron, como han admitido todos los grandes teólogos y con ellos la fe de las distintas Iglesias en sus liturgias orientales y occidentales; o, si por el contrario, se condenaron, como fue el sentir de Taciano (cf. IRENEO, *Adv. haer.* III,23: PG 7,960-965) y, en la edad media, de RUPERTO DE DEUTZ (cf. *In Gen.* III,30s: PL 167, 317s: POHLE-GUMMERSBACH 590s). La nueva inteligencia histórica de tales relatos explica que esa cuestión, como la relativa a cualquier otro hombre de la historia o de la historia salvífica, no puede obtener respuesta aquí. El genuino significado de esa narración sobre el pecado de los primeros padres está más bien en su carácter paradigmático, e incluso en el hecho de que con ese acto pecaminoso del primer hombre pueden explicarse de un modo puramente etiológico la pecaminosidad del hombre y de la humanidad. A esa pecaminosidad hemos de referirnos en las páginas siguientes.

§ 47. *El pecado original*

DThC 12,1 (1933) 275-624: *Péché originel* (GAUDEL y JUGIER); LThK 3 (²1959) 965-972: *Erbsünde* (AUER); J. GROSS, *Geschichte des Erbsündendogmas,* Munich I. *Entstehungsgeschichte* (desde la Biblia a Agustín) 1960; II. *Entwicklungsgeschichte* (siglos III-XI) 1963; III. *Im Zeitalter der Scholastik* (s. XII-XV) 1972 (escrito combativo contra la doctrina agustiniana y eclesiástica sobre el pecado de los orígenes); A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture,* París 1958; E. KINDER, *Die Erbsünde. Eine Auseinandersetzung mit dem Manifest der «Sammlung»,* Stuttgart 1959; P. SMULDERS, *Theologie und Evolution* (Teilhard de Chardin), Essen 1963, 110-243; L. SCHEFFCZYK, *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existenzialismus,*

MThZ 16 (1965) 27-57; id., *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuldwahrheit,* MThZ 17 (1966) 253-259; Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Die Erbsünde in evolutiver Sicht* («Theol. der Gegenwart» 9, 1966) 151-159; P. LENGSFELD, *Adam und Christus,* Münster 1965; H. HAAG, *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia,* Fax, Madrid 1970; P. SCHOONENBERG, *Pecado y redención,* Herder, Barcelona 1971; id., MS II (1967) 845-941 (con bibliografía); HerKorr 21 (1967) 76-82: sobre la discusión acerca del pecado original; P. GRELOT, *El problema del pecado original,* Herder, Barcelona 1970; J. SCHARBERT, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre* (QD 37), Friburgo de Brisgovia 1968; H. RENKENS, *Creación, paraíso y pecado original,* Guadarrama, Madrid ²1969; K.H. WEGER, *Theologie der Erbsünde* (QD 44), Friburgo de Brisgovia 1970; F. DEXINGER - F. STAUDINGER - H. WAHL - J. WEISMAYER, *Ist Adam an allem schuld?,* Innsbruck 1971; *Pecado original,* XXIX Semana Española de Teología, CSIC, Madrid 1970; CH. BAUMGARTNER, *El pecado original,* Herder, Barcelona 1972; SacrM V (1974) 328-341 (K. RAHNER); U. BAUMANN, *Pecado original,* en J.B. BAUER, *Temas candentes para el cristiano,* Herder, Barcelona 1976: 360-375.

1. La distinción expuesta anteriormente entre pecado personal y pecaminosidad general del hombre, hemos de explicarla aquí con mayor amplitud para aclaración del asunto que en la teología se denomina pecado original. Ya el hecho de que aquí mantengamos la expresión «pecado original», sin recurrir al concepto repetidas veces propuesto de «culpa originaria», puede indicar que no se trata el contenido en cuestión como una simple deuda en sentido abstracto *(debitum).* Lo que se expresa es más bien al hecho de que el hombre se halle atado al pecado, inclinado al mismo, al hecho de que los hombres todos pequen una y otra vez. Hemos de considerar aquí la irrupción de «la fatídica deficiencia», que el hombre religioso experimenta de continuo, y su «responsabilidad personal» por esos fallos. Objeto de este estudio no es una realidad psicológica — como sería la mera inclinación experimental al pecado —, ni tampoco los pecados concretos únicamente, que pueden ser objeto de estadística; se trata más bien de la conciencia de culpabilidad del hombre, que sabe de la santidad, justicia y amor de Dios, que se sabe a sí mismo como criatura a imagen y semejanza de Dios, destinada a él y siempre en su presencia, de modo que pecaminosidad y deuda se corresponden en esa conciencia de culpa.

Lo decisivo es que se trata de una verdad de fe, en que han de tener acogida las afirmaciones de la sagrada Escritura. De esa verdad cabe decir lo que ya hemos formulado otras veces: la realidad aquí expuesta no es en primer término un simple dato de experiencia sacado de la vida cotidiana y que sólo se interpreta teológicamente; sino que se trata de una verdad expuesta una y otra vez en la revelación y que, después de revelada, también puede hacerse comprensible mediante datos de la experiencia diaria.

2. La *Sagrada Escritura* no se cansa de aludir a la condición pecadora de todos los hombres. A este respecto conviene advertir que tal pecaminosidad no expresa un contenido jurídico formal o puramente ético; afirma más bien que las relaciones del hombre, y por ende, las del hombre con sus semejantes y con su mundo han caído en el desorden. El cuadro que la Escritura presenta del pecado, desde la caída de los primeros padres en el paraíso, pasando por el fratricidio cometido por Caín, la decuplicada venganza de Lamec y el relato mítico del pecado de los hijos de Dios con las hijas de los hombres (Gén 6,1-3), avanza a modo de un alud que desemboca en la narración del diluvio, introducida con estas amargas palabras: «Viendo Yahveh que era grande la maldad del hombre sobre la tierra, y que todo el designio de su corazón tendía siempre y únicamente al mal, se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra...», y decidió borrar tanto al hombre como a los animales todos de sobre la haz de la tierra (Gén 6,5-7). Cuando Noé, después del diluvio, hubo aplacado a Dios con su sacrificio, dijo el Señor: «No volveré ya más a maldecir la tierra por causa del hombre, pues los designios del corazón del hombre son malos desde su niñez» (Gén 8,20s).

Lo que aquí se expone por vía de ejemplo, dentro de la concepción etiológica de la historia primitiva, encuentra expresión en los libros posteriores de la Biblia con el axioma de que justamente «no hay hombre que no peque» (palabras de Salomón, 1Re 8,46), y de que, ante la santidad de Dios, el hombre sólo puede aparecer como «impuro» (Job 15,14s; Sal 41,7; 130,3; 143,

2: «No entres en querella con tu siervo, pues no habría viviente que pudiera ante ti justificarse»). Que esa pecaminosidad del hombre tenga que ver con el pecado de Adán todavía no se dice expresamente en el AT, ni tampoco la literatura judía extracanónica habla por lo general de la culpa originaria, aunque sí del «mal y muerte hereditarios» (cf. Bar.sir. 56,5s). Más aún, el «mal impulso» *(yeser hara)* es a menudo, no la consecuencia, sino la fuente del pecado de Adán (cf. 4Esd 1,21: «El primer hombre llevaba ya un mal corazón, incurrió en culpa y fue vencido, al igual que todos cuantos descienden de él»; cf. ibid. 2,30: «Un granito de mala semilla... que da por fruto el pecado...»). Se dice incluso: «Adán lleva solo y por sí mismo la culpa, pero todos nosotros, cada uno por su parte, nos hemos convertido en Adán» (cf. Bar.sir. 44,19).

Sólo la historia salvífica del NT ha puesto de relieve el carácter culpable de la pecaminosidad de todos los hombres con la muerte expiatoria de Cristo en la cruz; hasta tal punto que Pablo en su gran teología de la salvación — según la ha expuesto en la carta a los Romanos — pudo desarrollar la doctrina cristiana del pecado original, partiendo del paralelismo entre Adán y Cristo: Adán como padre del pecado, Cristo como padre de la redención. El texto clásico sobre el tema suena así (Rom 5, 12-21): [12] Por esta razón, como por medio de un solo hombre entró el pecado (ἡ ἁμαρτία) en el mundo, y por el pecado la muerte; y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto que (Vulg. *in quo* = en el que) todos pecaron... [15] Pero no fue la falta de igual categoría que el don, pues si por la falta de uno solo (Adán) la humanidad incurrió en la muerte, con mucha más razón la gracia de Dios, o sea, el don contenido en esa gracia, en la de un solo hombre, Jesucristo, redundó profundamente sobre la humanidad... [17] Porque si por falta de uno solo (Adán) reinó la muerte por mediación de este solo, con mucha más razón, por medio de uno solo, Jesucristo, reinarán en la vida los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia. [18] Así, pues, como por la falta de uno solo (παράπτωμα) recayó sobre todos los hombres la condenación (κατάκριμα), así también por la acción justa de uno (δικαίωμα) recae sobre todos los hombres

la justificación (δικαιοσύνη) que da la vida. [19] Pues, al igual que por la desobediencia (παρακοή) de un solo hombre (Adán) la humanidad quedó constituida pecadora, así también por la obediencia (ὑπακοή) de un solo (Jesucristo) la humanidad quedará constituida justa... [21] A fin de que, así como el pecado reinó para la muerte, así también la gracia, mediante la justicia, reine para vida eterna por Jesucristo, nuestro Señor.»

En su conjunto el texto evidencia que pecado y muerte se relacionan con Adán, mientras que la justicia y la vida se deben a Jesucristo. Y esto es así, aun cuando en el v. 12 el griego ἐφ'ὧ se traduzca correctamente como «porque», frente al texto de la Vulgata *inquo* = en el cual, es decir, en Adán. El hecho de que la gracia de la redención se nos otorgue por Cristo, sin mérito alguno nuestro induce a Pablo a esta conclusión teológica: También el pecado de Adán ha caído sobre nosotros sin nuestra culpa personal; probando esa conclusión con la referencia a la muerte que cayó sobre todos los hombres, incluso cuando aún no había ley, y por lo mismo, no se daban transgresiones personales de dicha ley, y no era posible en consecuencia ninguna culpa personal. En efecto, los hombres morían ya antes de Moisés, aunque fue Moisés el primero que promulgó la ley, brindando la posibilidad de su transgresión y de la culpa consiguiente (Rom 5,14: «Sin embargo, la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, incluso sobre aquellos que no pecaron a la manera de la transgresión de Adán, el cual es figura del que había de venir [Cristo]»). El profundo sentido teológico de este paralelismo, Adán y Cristo, vuelve Pablo a expresarlo una vez más a propósito de la resurrección cuando escribe: «Porque si por un hombre vino la muerte, también por un hombre ha venido la resurrección de los muertos: pues, como en Adán (ἐν τῷ Ἀδάμ) todos mueren, así también en Cristo (ἐν τῷ Χριστῷ) serán todos vueltos a la vida» (1Cor 15,21s). Pablo no habla todavía de una herencia. En él lo decisivo es más bien la idea de la personalidad corporativa (cf. H. Wheeler Robinson, 1936; J. de Fraine); es decir, que Adán aparece como tronco originario de la humanidad redimida. La idea de ese tronco originario procede de la concepción clánica de los nómadas orientales: cada clan debe su existencia a un patriarca tronco. Esa idea

natural se trasplanta aquí al terreno teológico. La importancia de semejante concepción está en que con ella se contempla la universalidad de la historia de condenación en Adán y de la historia salvífica en Cristo; y en que, con ella, se expresa y mantiene la relativa condición de dato consumado que tienen la salvación y la condenación, la trabazón total del hombre en la salud o en la desgracia (cf. Ef 2,3: «Y nosotros [los hijos de Israel] éramos, por naturaleza (φύσει) hijos de ira [de Dios], exactamente como los otros [los gentiles]»), y el carácter escatológico y definitivo de esa decisión, que desde luego sólo se revelará para cada uno.

3. *Historia.* Lo que tiene su fundamento en la Escritura, encuentra su desarrollo en la historia de la teología.

a) En los primeros siglos se estudiaron cuatro puntos de vista que más tarde hubieron de rechazarse como erróneos.

Ya Filón *(Mundi op.* 49.53s; *De nobilit.* 3), como más tarde en especial los gnósticos, maniqueos y priscilianistas, enseñó que Adán con su pecado personal había corrompido la naturaleza humana (cf. Rom 5,19), y todos los hombres habrían heredado de él una «naturaleza corrompida en sí misma».

Según ORÍGENES *(Contra Celsum* VII,50: PG 11,1494; *De primo princ.* II,8,3: PG 11,222s; *In Gen.* III,21: PG 12,101a) «todos los hombres pecaron en su preexistencia anímica» y vienen al mundo cargados con esa culpa.

TERTULIANO (finales del siglo II) halló en la concepción montanista el fundamento del pecado original con el «nacimiento pecaminoso»; es decir, en la pecaminosidad del proceso generativo *(De anima* 41: PL 2,720A) Los pelagianos del siglo V enseñaron, finalmente, como el Apocalipsis de Baruc sirio, que el pecado de Adán había sido asunto personal suyo; el pecado original consiste únicamente «en el mal ejemplo», que sus descendientes ven más tarde e imitan (cf. MARIUS MERCATOR, *Comm.* PL 48,69). Algo parecido enseñaron posteriormente los socinianos, Zuinglio y los racionalistas de la ilustración.

b) En la Iglesia oriental, que debió oponerse más directamente con el maniqueísmo platónico, sobre todo en la Escuela

antioquena (Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro), se da a menudo el punto de vista pelagiano. Pero también se dan allí testigos de la doctrina del pecado original, según que aparece necesario para la doctrina de la redención ya desde Pablo. Así, ATANASIO *(Contra Arian.* I,51: PG 26,117) y BASILIO *(Or.* 9,8s: PG 31,345.348s) subrayan que el pecado de Adán se sigue transmitiendo. GREGORIO DE NACIANZO *(Or.* 22,13: PG 35,1145) y CRISÓSTOMO *(In Joh.* 36,2: PG 59,206) enseñaron que el pecado de Adán era ya nuestro pecado. Isidoro de Pelusio, Proclo de Constantinopla, Cirilo de Jerusalén, revocándose a Pablo, toman posiciones contra Teodoreto y explican la necesidad del bautismo de los niños por la carga del pecado original que grava a la naturaleza humana (cf. TIXERONT, *Histoire des dogmes* II,141ss; III, 208ss). Más aún, el testigo primero y más claro del «pecado hereditario» en la Iglesia oriental es Melitón de Sardes († 190) en su homilía pascual (ed. J. Blank, Sophia 3, Friburgo de Brisgovia 1963, estrofas 49 y 50). Dice, en efecto, «Adán dejó a sus descendientes una herencia (κληρονομία): pero no una herencia de pureza, sino de impureza; no de permanencia, sino de fugacidad; no de honor, sino de deshonra; no de libertad, sino de esclavitud; no un dominio regio, sino un yugo tiránico; no vida, sino muerte; no salvación, sino corrupción... Fueron dominados por el pecado tiránico, y arrojados al torbellino de los deseos (cf. Rom 1,21-32).»

c) Una doctrina igual por completo la había expuesto ya antes en la Iglesia occidental IRENEO DE LYÓN († hacia 200), cuando escribe: «Así como por la primera generación heredamos la muerte, así por la generación segunda hubimos de heredar la vida (en el bautismo por Cristo)» *(Adv. haer.* V,1,3; 12,3; 14,1: PG 7,1121, 1161; *Demonstr. evang.* I,3,34: TU 3/1, p. 3.19). En Adán ofendimos a Dios, por cuanto que no observamos su mandamiento *(Adv. haer.* V,16,3: PG 7,1167). Es el primero que explota la oposición entre el árbol del paraíso y el árbol de la cruz *(Adv. haer.* III,22,4; V,19,1: PG 7,959; 1175; cf. el prefacio de la cruz). Tamzién Orígenes había enseñado ya — apoyándose en Rom 5,12 — la vinculación generacional de los hombres todos con Adán («todos estaban en los lomos de Adán»: PG 14,1009C). Por lo común

en la Iglesia occidental se enseñaba una tara física y moral por el pecado de origen (Ambrosio, Zenón, Hilario, Jerónimo, etc.). Pero esta doctrina sólo alcanzó su desarrollo teológico con AGUSTÍN en su enfrentamiento con el pelagianismo (cf. *De grat. Christi et pecc. orig.* 418; los 6 litros contra Juliano en 423, y la última obra incompleta *Contra sucundam Juliani responsionem* en 429). Su demostración capital la saca Agustín de Rom 5,12, donde *in quo* lo refiere a Adán, rechazando la explicación pelagiana *eo quod.* Y éstos son sus argumentos principales (cf. TIXERONT II, 465-482): «El pecado no puede consistir en la imitación, pues los hombres no han imitado la muerte *(Sermo* 294,15; *Contra Iul.* II,63,5: PL 38,1344). A la distinción pelagiana de que el bautismo es necesario para el reino de los cielos, mas no para la vida eterna, opone Jn 6,54, explicando que la comunión supone el bautismo, y en consecuencia el reino de los cielos debe preceder a la vida eterna *(Sermo* 294,2s: PL 38,1336). Pero su gran prueba la tomó de la tradición sobre el bautismo de los niños, la cual demuestra que la humanidad es una *massa perditionis (damnata)*» *(De pecc. orig.* 29,34: PL 44,402; *De civit. Dei* XXII,22,14: PL 41, 784ss; *De nuptiis et connub.* I: PL 44,428).

Los padecimientos, la concupiscencia y la muerte de los hombres sólo pueden explicarse como secuelas del pecado de origen (reconocibles ya en los niños, que no tienen ninguna culpa personal). Si se debieran a la naturaleza, el hombre sería la más miserable de todas las criaturas *(De nupt. et conn.* I,24: PL 44,429; *Contra Iulian.* V,12,48: PL 44,811). Pero el fundamento de su doctrina del pecado original es el paralelismo Adán-Cristo (cf. *De grat. et pecc. orig.* II: PL 44,402).

Por evidente que le resulte a AGUSTÍN el hecho del pecado original, también a él le es difícil explicar con mayor detalle su esencia *(De moral. eccl.* I,40: PL 32,1328). El pecado original se muestra sobre todo en la «concupiscencia», que no sólo comprende el deseo, sino que incluye también el alejamiento de Dios, el único inmutable (cf. *De lib. arbitr.* I,35: PL 32,1240: *Cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia et incerta convertitur;* por el contrario, *De nupt. et conn.* I,24/27: PL 44,429). A la objeción de que también después del bau-

tismo persiste la concupiscencia, responde Agustín con la distinción entre *actus* (el hecho del pecado) y *reatus* (el estado de culpabilidad): los pecados actuales pasan «actu», pero permanecen «reatu» *(De Trinit.* XIV,23: PL 42,1054). El dardo (culpa) se aleja con el bautismo, pero la herida (consecuencia de la culpa) permanece. Califica a la naturaleza humana de «natura sauciata, vulnerata, vitiata» (cf. *De nat. et gratia* 19,21: PL 44,256). El carácter culpable del pecado original lo explica así: *Illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia a prima hominis mala voluntate contractum, factum est quoddammodo hereditarium (Retract.* I,13,5: PL 32,604). *Sed peccatis inquis alienis non utique perire debuerunt (parvuli). Aliena sunt, sed paterna sunt: ac per hoc iure seminationis atque germinationis et nostra sunt (Contra Iul. opus imperf.* I,48: PL 45,1071; *De correct. et gratia* 6,9: PL 44,921). Una vez escribió que la transmisión del pecado acontecía por el acto de la generación, e incluso en el hombre bautizado sigue realizándose por la *concupiscentia carnis (De nupt. et conn.* I,18/20, 19/21, 24/27: PL 44,425,429). Y como Juliano le echase en cara que explicaba en un sentido maniqueo las consecuencias del pecado original, Agustín le respondió: *Non dixeram (naturam humanam) malam non esse, sed malum non esse... Non dixeram vitiatam non esse sed vitium non esse (Contra Iul. opus imperf.* III,190,192: PL 45,1330). Claramente se separa con ello del pelagianismo, que a instancias suyas fue condenado en Milevi (416) y en Cartago (418; cf. también el edicto del papa Zósimo, D 101, 109*a*, DS 222,231; *Indiculus Caelestini*, D 130, DS 239; concilio de Orange, D 174s, DS 371s). Claramente, pues, presenta Agustín el pecado original como una realidad histórico-salvífica, rechazando la concepción errónea de un pecado actual, tal como volvió a defenderla Abelardo en la edad media (D 376, DS 728), así como el error de un «pecado de naturaleza», según aparece en la doctrina de Lutero.

d) La alta edad media media desarrolló las enseñanzas agustinianas, con vistas sobre todo a la cuestión acerca del modo de transmisión o herencia de ese pecado habitual, a fin de excluir en cualquier caso los errores maniqueos y origenistas. Sin em-

bargo, la doctrina del pecado original ha dejado al margen casi por completo la concepción bíblica del hombre como miembro de la humanidad: el pecado de origen ya no aparecía en el contexto bíblico de la historia de la salvación, sino dentro de una visión psicológico-ética, y por lo mismo individualista (cf. TOMÁS DE AQUINO, S.Th. I-II, q. 82 y 83). Cuando la doctrina luterana del pecado original volvía a correr el peligro — debido a la concepción psicológico-ética de *concupiscentia,* tomada de la tardía edad media — de ser entendida al modo maniqueo, y cuando apareció el «movimiento rebautizante» a causa del relieve que los reformadores dieron a la fe personal como puerta para la justificación, el concilio de Trento refrendó en 1546 (sesión V) la doctrina agustiniano-escolástica del pecado original (DS 1510-1516, D 787-792; cf. H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient* II, Friburgo de Brisgovia 1967, 125ss).

e) Gracias al cambio operado en el pensamiento occidental acerca de la comprensión del hombre y del mundo, después del renacimiento, la ilustración y, en buena parte también por la evolución que las ciencias de la naturaleza experimentaron en el siglo XIX, después de la segunda Guerra Mundial, y sobre todo a partir del concilio Vaticano II, el pensamiento teológico ha hecho nuevos esfuerzos por penetrar ese misterio revelado, aportando, junto a viejos errores presentados bajo un ropaje nuevo, algunos puntos de vista radicalmente nuevos a la consideración del pecado original, merecedores de un amplio estudio. Mencionamos aquí, como los más importantes, estos puntos de vista:

1) Debido a la nueva comprensión científica del hombre, han aparecido en este campo numerosas cuestiones que giran principalmente en torno al problema del «monogenismo o poligenismo como fundamento de la doctrina del pecado original» y en torno al problema de «la historia evolutiva del hombre y el llamado pecado original humano».

El primer problema, monogenismo o poligenismo, ha encontrado amplio eco en el mundo de lengua alemana, por obra principalmente de K. RAHNER y P. OVERHAGE a partir de 1957 (véase una panorámica de los estudios en Weger 176-223). Una ojeada a los numerosos tratados — este Curso de Dogmática no pue-

de dar cabida a una panorámica completa de todos ellos — nos permite establecer las siguientes conclusiones. La dificultad de planteamiento y respuesta de las cuestiones que aquí interesan está en el hecho de que las ciencias de la naturaleza (cf. § 21) no tienen ningún dato experimental, ni lo tendrán nunca desde luego, que les permitiera dar una solución definitiva. Asimismo tampoco la teología dispone aquí de unos principios que la obliguen a una respuesta determinada, cuando se piensa que la Escritura en esta cuestión no pretende ni puede dar una solución científico-natural sino simplemente teológica. Ahora bien, el contenido de ese enunciado teológico es que la humanidad como un todo se halla desde el principio en un estado de pecaminosidad que ha debido provocarlo la humanidad misma, sin que pueda deberse al Dios creador; con todo, ese estado no es una simple deficiencia ética, sino algo que tiene por fundamento y contenido primordiales las relaciones del hombre con Dios. Los males éticos (psíquicos, sociales y físicos) deben fundamentarse en esa deficiencia teológica. Al fondo de toda la problemática late la antigua cuestión de cómo armonizar ciencia y fe; un problema que se le plantea a cada época desde sus bases científicas siempre renovadas, y que por lo mismo ninguna época debe resolver en forma definitiva para siempre (cf. sobre esto la controversia provocada por la alocución del papa Pablo VI el 11-7-1966). Si la especulación teológica apunta hoy a presentar como posible en cualquier caso la condición pecadora de la humanidad entera, incluso con un poligenismo casi impuesto por los principios científicos universalmente aceptados, hay que mantener abierta la cuestión, sin pretender dar una respuesta incontrovertible al problema del monogenismo.

Conviene advertir aquí que esas reflexiones científico-naturales todavía no dan ningún derecho para eliminar por completo del contexto generacional el hundimiento de la humanidad en el pecado, pretendiendo explicarlo exclusivamente por «la situación del hombre en un mundo pecaminoso», como intenta hacerlo sobre todo P. SCHOONENBERG (cf. *Theologie der Sünde* y MS). Gén 2 y 3 han mostrado que la «seducción» y la «cooperación» entran en la explicación teológica que esos relatos hacen del pecado; esos dos hechos no se deben explicar únicamente de una manera so-

ciológico-psicológica, sino también de una forma histórica en «el contexto generacional».

Un segundo problema que aparece en la doctrina del pecado original, bajo la influencia de la teoría evolucionista, es la cuestión de *si no puede y debe entenderse el propio pecado original del hombre como un elemento específico de esa evolución.* Sin duda que debido al influjo de las ideas ya expuestas de la ilustración, según las cuales el pecado humano de origen no habría sido otra cosa que el paso del ser instintivo al ser racional, o el tránsito a la libertad y responsabilidad. W. BÖHM intenta situar la caída en el pecado, no al comienzo de la humanidad, sino aproximadamente en el VI milenio a.C. (en el paso a la edad de los metales), época en que el hombre habría alcanzado una actuación independiente, y ya no habría estado dispuesto a reconocerse a sí mismo y su mundo como deudores de Dios *(Wissenschaft und Weltbild,* Österreichischer Bundesverlag, 17 [1964]). De modo parecido H. PFATSCHBACHER *(Politische Anthropologie,* Munich 1963) enseña que no se ha de cargar el pecado a los primeros hombres de la historia evolutiva sino de la historia de la salvación, quienes habrían apetecido el paso de la hominización a la deificación. Los hombres posteriores sólo habrían participado en ese pecado a través de un cruce con la generación pecadora. Z. ALSZEGHY y M. FLICK *(Il peccato originale in prospetiva evoluzionistica,* Greg. 47 [1966] 201-228) han defendido con mayor cautela la opinión de que el pecado originario de los primeros padres habría consistido en el rechazo de un «ofrecimiento de la gracia» y, por consiguiente, de la posible evolución humana con esa gracia. Con lo que se admitiría una humanidad preadamítica y un poligenismo.

Durante toda su vida Teilhard de Chardin parece «haberse sentido como con un traje estrecho» con la doctrina clásica de la Iglesia acerca del pecado original, «en la que se ahogan tanto nuestro pensamiento como nuestro corazón» *(Comment je crois,* Seuil, París 1969, 98). Por ello procuró «dar al dogma del pecado original una apariencia que al menos fuera conciliable con los datos hipotéticos de la experiencia y de la historia» (ibid. 58). Pese a lo cual, en sus estudios de 1922-1923 todavía parte de la interpretación simple e historicista de Gén 1-2, que al menos desde la

encíclica *Divino afflante Spiritu,* y sobre todo después del concilio Vaticano II, ha sido revisada por la Iglesia y su teología. Con razón dice Teilhard que el pecado original «trasciende» nuestra experiencia. Como quiera que sea, se esfuerza por interpretar dicha trascendencia con su mentalidad de naturalista, por cuanto que, en contra de las afirmaciones hechas hasta ahora —las cuales en su opinión «desdibujan» el pecado de origen y hereditario—, le atribuye tal importancia que ha provocado en la evolución de la historia y de la humanidad un «cambio de dirección» completamente nuevo. Más aún, una auténtica «refundición del universo experimental», capaz de ofrecernos de nuevo ese acontecimiento —que de hecho responde a la grandeza del incomprensible misterio cristiano en la historia de la humanidad— en su «grandeza mistérica». A la «humanización por reducción» opone una «humanización por evolución» (ibid. 172). Desde este punto de vista quiere «fundir el pecado original —considerado en sus bases cósmicas— con el mecanismo de la creación misma (de la creación en desarrollo), donde ésa presenta la acción de las fuerzas negativas de la *contraevolución*» (ibid. 179). De este modo el pecado original y el pecado hereditario son «factores de la contraevolución en el mundo evolutivo»; por ello continúan desarrollándose con la evolución de la humanidad, tanto en los pecados personales de los hombres, como en los males y penalidades del cosmos. Así, pues, el pecado hereditario crece hasta el fin de los tiempos.

En esta explicación el concepto de culpa personal no parece tener ya lugar, mientras que el acontecimiento único de la encarnación y del acto redentor de Cristo se transforma en un acontecimiento cósmico.

Vistas en conjunto todas estas tentativas aparecen lastradas por una perspectiva demasiado simple, y por lo mismo falsa, de naturaleza y sobrenaturaleza, ciencia y fe, individuo y comunidad, hombre y cosmos (cf. SCHEFFCZYK, *Versuch zur Neuaussprache* 258).

2) En los nuevos ensayos exegéticos se han aplicado numerosas concepciones modernas de psicología, sociología y lingüística formal que no siempre son capaces de valorar adecuadamen-

te las afirmaciones teológicas de la Escritura en su «forma mítica». Así ocurre que HAAG (cf. *El diablo, un fantasma,* Herder, Barcelona 1973, 21) puede decir: Lo que la narración del paraíso quiere describir no es «el pecado original», sino simplemente «el pecado del hombre»; ese «pecado de origen (cf. Rom 5,12-21) no pertenece a la doctrina de la Biblia, sino a su imagen caduca del mundo» (ibid.).

No obstante estas observaciones críticas, hay que consignar una vez más que, en comparación con la teología escolástica, los nuevos planteamientos y las aportaciones de las respuestas analizadas han visto la doctrina bíblica del pecado de una manera más vasta y profunda.

4. Después de estas reflexiones históricas como introducción al tema del pecado original, hay que empezar por establecer como *doctrina de la Iglesia:* todo hombre, en cuanto miembro de la familia humana, que la Escritura hace descender de «los primeros padrés, Adán y Eva», carece desde el primer instante de su existencia de la justicia original, asignada al hombre en la historia de la salvación, cargando así con las secuelas que el pecado original de los primeros padres trajo a la humanidad (cf. sobre este punto las 10 tesis de SCHARBERT, *Prolegomena* 111-117). Ello significa que todos los hombres en cuanto hombres históricos, están desde el comienzo necesitados de la gracia de redención, y tienen que participar por Jesucristo en esa redención mediante el sacramento del bautismo, tan pronto como les sea posible: cf. concilio de Cartago (418): D 102, DS 223; segundo concilio de Orange (529): D 174s, DS 371s; concilio de Trento: D 789-792, DS 1512-1515.

Además del texto, ya reproducido, de Rom 5,12-21, pueden aducirse las siguientes pruebas bíblicas: Jn 1,9-13 y 3,5s exigen, para que el hombre pueda ser grato a Dios, un «nacimiento divino... un renacer del agua y del Espíritu Santo»; el nacimiento debido a «la sangre», al deseo de la carne, al deseo del varón», aparece como insuficiente para alcanzar el reino de los cielos. «Lo nacido de la carne es carne lo nacido del espíritu es espíritu» (Jn 3,6). «Ni la carne ni la sangre pueden heredar el reino de los cielos» (1Cor 15,50).

Ya un concilio de Cartago, celebrado en 252 bajo la presidencia de Cipriano y al que asistían 50 obispos, había decretado la necesidad de que se bautizase a los niños inmediatamente después de nacer (al igual que los niños israelitas eran circundados al octavo día), a fin de que se les perdonaran los *aliena peccata* (cf. PL 3,1018). Y ello, aunque a los hijos de padres cristianos se les llame santos en la Escritura (1Cor 7,14) en razón de la solicitud que sobre ellos despliegan sus progenitores, no dejan de ser, «por naturaleza, hijos de ira» (Ef 2,3), porque, como dice Agustín, *non quod regeneratus, sed quod generatus est, traicit (homo pater* en *De pecc. orig.* 40,45: PL 44,407; pese a que el olivo es bueno produce ramas locas).

En estas afirmaciones hay al menos tres verdades de fe obligatorias: *a)* La verdad de que todo hombre en cuanto tal, es decir, desde el primer instante de su existencia, es pecador, antes incluso de que con sus pecados personales engrose las filas de los pecadores. *b)* Esa condición de pecador supone una culpabilidad, que en consecuencia sólo puede ser eliminada exclusivamente por «la redención en Jesucristo». Ni siquiera mediante una «vida personal santa» el hombre puede borrar esa culpa originaria anterior a todo pecado personal. *c)* La conexión entre el «aprisionamiento del individuo en el pecado» y la «pecaminosidad de la humanidad» se explica al menos desde Rom 5,12-21 por la «comunión de vida con Adán» —o con Cristo, respectivamente—; concepciones comunitarias que, al menos desde el siglo II, se han entendido cual «comunidad de herencia» (no en un sentido biológico, sino histórico). Esta última interpretación se ha hecho problemática sobre todo en nuestros días, como ya hemos indicado.

El misterio de fe, que late bajo esa problemática, podría tal vez esclarecerse un tanto reflexionando sobre el concepto bíblico de herencia. En el AT la herencia por antonomasia es Canaán, la tierra prometida a Israel, y con la expresión «herencia» se pretende decir «que por decisión gratuita de Dios se le ha asignado (a Israel) en posesión, y que Israel ha heredado y recibido de hecho en posesión como su parte legítima» (ThW [KITTEL] 3, 1938, 759.34-37). Es, en consecuencia, una posesión original por herencia y no una simple propiedad heredada. Es decir, que no es la

cosa en sí, sino lo gratuito del don, lo que ha de subrayarse, de tal modo que corresponde a la criatura deberlo todo a su creador. ¿Correspondería análogamente la no imputabilidad del pecado original, que lo es por derecho de herencia y no simplemente como algo heredado? Antes de abordar esta cuestión, será necesario decir algo más preciso sobre la esencia del pecado original (cf. HAAG, DB, 1470-1475).

5. Hay que empezar aquí por establecer una vez más *lo que no puede ser el pecado original,* según la doctrina de la Escritura y de la tradición: *a)* El pecado original no es un principio malo o un ser maléfico en el hombre, como afirmaron los maniqueos, los priscilianistas y también Flacio Ilírico (cf. D 241, DS 461). *b)* El pecado de origen no es un pecado personal de las almas preexistentes, como había dicho Orígenes (D 203.236, DS 403.456); pero tampoco es un pecado personal del hombre en este mundo, puesto que los niños nonnatos ya están cargados con él (cf. Agustín y la práctica de la Iglesia de bautizar a los recién nacidos). *c)* El pecado original no es la concupiscencia, que persiste aun después del bautismo (Flacio Ilírico) o sólo se debilita (Lutero; cf. D 742s, DS 1452). *d)* El pecado original no es una simple secuela del pecado *(poena),* sino culpabilidad *(culpa),* como se puso de relieve contra Abelardo (cf. D 376, DS 728) y Zuinglio (D 789, DS 1512). *e)* El pecado original no es una mera imputación externa (forense) del pecado personal de Adán, según se decretó contra Alberto Pighio (D 792, DS 1515). Y frente a las nuevas tentativas hemos decir que: *f)* El pecado original no es un mal del mundo (cósmico) que se desarrolla en la humanidad con los pecados personales de los hombres (Teilhard de Chardin), como tampoco la gracia de Cristo se desarrolla en la Iglesia como comunidad. En cuanto culpa el pecado persiste, como la gracia, aunque desde Adán, o desde Cristo, hay que interpretarlo como asunto de cada uno. *g)* El pecado original no es una mera situación del individuo en la humanidad como comunidad de pecadores (P. Schoonenberg). Así entendido, sólo podría explicarse cual «camino para el pecado» no «pecado como culpa en el individuo». *h)* Tampoco ha de entenderse el pecado original como «contra-

evolución en un mundo evolutivo» (Teilhard de Chardin). El pecado, como la gracia, no han de referirse a un objetivo históricamente localizable en la evolución, sino siempre al conjunto del hombre como persona; desde ahí se ha de explicar la posibilidad del pecado mortal como de la nueva vida por el bautismo para el individuo.

6. Si tratamos ahora de decir *lo que es el pecado original*, conviene empezar por establecer que sólo puede tratarse de una tentativa por ofrecer una visión panorámica de las afirmaciones de la doctrina de la Iglesia hechas hasta el presente y los posibles nuevos puntos de vista desde los nuevos ensayos realizados sobre la base de las afirmaciones de la Escritura. De un modo muy general hay que advertir lo importantísimo que es, en la cuestión del pecado original, evitar en lo posible no dejar de lado ninguno de los aspectos más interesantes necesarios para la comprensión de todo el problema. De lo dicho hasta ahora hay que concluir la necesidad de tener en cuenta al menos tres puntos de vista. Si se quiere esclarecer toda la problemática del pecado original, y que son las respuestas a estas tres preguntas: ¿Qué es el pecado original en el hombre?, ¿de dónde procede?; ¿adónde conduce? (¿cuáles son sus consecuencias?).

a) A la pregunta *¿Qué es el pecado original en el hombre?*, hay que decir: el pecado original es *peccatum unicuique proprium*, como se concluye de la necesidad del bautismo para cada hombre. Tres son los efectos del bautismo, que es preciso mantener, la remisión de los pecados, la santificación y la incorporación a la comunidad viva de Cristo (cf. CTD VII, Bautismo, § 5), cualquiera sea el modo con que se prefiera presentar y probar sus secuelas. El pecado de origen no puede ser un pecado actual y personal, aunque a veces se le denomine con cierta inexactitud *peccatum naturae* (del ser humano histórico, no del hombre) o *peccatum habituale* (como estado de pecaminosidad desde el comienzo de la existencia). Tal vez sería preferible la expresión *peccatum essentiale personae* (entendida la persona en su historicidad).

Ya Agustín destaca al menos dos elementos en ese pecado: la ausencia de la gracia que vincula al hombre con Dios y la concu-

piscencia que, yendo más allá de aquélla, designa un desorden interior en el hombre e incluye a menudo las consecuencias del pecado original. Tomás de Aquino ve en la carencia de la gracia de Dios, asignada al hombre en la historia salvífica, el elemento formal y en la concupiscencia el elemento material del pecado original. Habrá que dar la razón a Teilhard de Chardin cuando dice que el pecado original afecta al conjunto del hombre en su situación mundana total, aunque no sea posible suscribir en concreto cada una de sus afirmaciones.

Así pues, quizá se pueda describir el pecado original en el hombre de este modo:

1) Todo hombre desde el primer instante de su existencia está privado de aquella relación interna y externa con Dios, que le corresponde en la historia de la salvación, según indican las afirmaciones de Jesús acerca del fin eterno del hombre en Dios. Esto significa ante todo que ya no posee la santidad *(iustitia Dei,* Rom 3,21-26; Flp 3,9s), que debería serle propia como ser creado a imagen de Dios.

2) Ese hecho tiene como consecuencia — mejor dicho, incluye — el que el hombre como «ser a imagen divina» ya no vuelva por sí mismo el reflejo de su semejanza al modelo originario del Dios viviente, a no ser que la gracia divina vuelva a moverle en tal sentido. Para describir ese desorden del ser humano, que abarca tanto una orientación falsa (alejamiento de Dios) como la autoenajenación interna consiguiente, la inquietud y la náusea en el ser (con el desamor enraizado en la misma), Agustín ha empleado y desarrollado el término «concupiscencia», que desde luego presenta la tara de muchos elementos extraños.

3) Con ello se indica ya que en ese elemento de la concupiscia, al lado de las secuelas del pecado de origen, objetivamente ajenas, se incluye al menos aquel profundo desorden que caracteriza al hombre cargado con el pecado original, en las relaciones consigo mismo, con su mundo y sobre todo con el mundo de sus semejantes.

Debido en buena parte a las obscuridades contenidas en ese concepto de concupiscencia, Duns Escoto ha visto esencialmente el pecado original en la «carencia de la santidad» o de la justicia

original *(Peccatum originale non est nisi carentia iustitiae debitae:* Ox. II, d. 32, n. 7, XIII, 310s). La concupiscencia es el elemento material del pecado original sólo en un sentido similar a como el caballo sin bridas o el barco sin timón quedan a la deriva *(Homo immoderate fertur in concupiscentias carnis, deperdita iustitia originali:* Rep. II, d. 33, n. 19, XXIII,163*b*; cf. P. MINGES II, 331).

Pese a la claridad de su pensamiento, la doctrina de Escoto conduce fácilmente a una concepción demasiado formal y jurídica del pecado. Lo que Agustín llama concupiscencia aparece en Rom 6,12-14 como pecado: «Por consiguiente, no reine ya el pecado en vuestro cuerpo mortal, de modo que cedáis a sus malos deseos, ni ofrezcáis más vuestros miembros como armas de iniquidad al servicio del pecado (ἀδικίας), sino consagraos a Dios como quienes han vuelto de la muerte a la vida, y ofreced vuestros miembros como armas de justificación (δικαιοσύνη) al servicio de Dios. Porque el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, pues no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia.» Si con esas palabras, dirigidas a los cristianos de Roma, Pablo define el pecado original en el sentido de concupiscencia o deseo, ese elemento no puede considerarse como mera secuela del pecado de origen. Más bien se debe entender como un elemento de dicho pecado. Por ello, dice el concilio de Trento que la concupiscencia se llama pecado *quia ex peccato (Adae) est et ad peccatum (actuale) inclinat* (D 792, DS 1515).

4) Por lo que hace al contenido del pecado de origen, sólo cabe decir algo válido, si nos atenemos al relato bíblico sobre el mismo (cf. § 46,3). Las tentativas modernas por describir ese fenómeno con categorías psicológicas y sociológicas, no penetran en el carácter de fe sobrenatural ni en la hondura transcendente de esa realidad. Consiguientemente, el pecado original se puede describir en cuanto a su contenido, como la *autosuficiencia, autonomía, autojusticia y perdición mundana* que se manifiesta y deja sentir en la hondura transcendental del hombre. Las relaciones del hombre con Dios, consigo mismo y con el mundo —y en consecuencia con su semejante— han sido perturbadas en la hondura transcendente de su persona. Desde el punto de vista de la historia de la salvación esas tres perturbaciones fundamen-

tales significan la pérdida de la relación adecuada con el Dios creador, con el redentor Jesucristo y con el Espíritu Santo como consumador del mundo y de su historia. Con ello decae la fe viva en Dios, el amor operante con el prójimo y la responsabilidad de servicio frente al mundo.

La doctrina sacramental debe mostrar cómo los sacramentos de la iniciación, el bautismo —y desde luego con su don de gracia que son las llamadas virtudes teologales de fe, esperanza y caridad—, la confirmación y la eucaristía, se otorgan precisamente como remedio contra esa lección y debilitamiento profundos del hombre.

Esas gracias y virtudes gratificantes no son por cierto realidades intramundanas y naturales; son más bien una oferta real en Cristo, un don sobrenatural, que se puede y debe recibir en la imitación de Cristo, con el trabajo y sufrimiento diarios.

Aquí tiene su puesto el misterio de fe que la Iglesia expresa con su doctrina de la concepción sin pecado de María, Madre de Dios, y que dice: María, elegida desde la eternidad para madre del redentor, Jesucristo, como prerredimida por un privilegio especial de Dios, quedó libre desde el comienzo de ese pecado original, desde el principio en fe, esperanca y caridad estuvo libre y dispuesta para Dios, para los hombres y para su misión en el mundo, y así fue en su vida «madre de Dios» (431: concilio de Éfeso), «madre de la Iglesia» (concilio Vaticano II: Pablo VI) y «reina del mundo» (Pío XII).

b) A la pregunta *¿De dónde procede el pecado original?*, hay que hacer hoy las observaciones siguientes:

1) Dado que, por una parte, el pecado de origen implica una culpabilidad anterior a cualquier culpa personal, y, por otra, tampoco se puede entender como una deficiencia del ser creado del hombre, debe estar anclado en el ser histórico, del hombre. La Escritura expresa esto mediante la vinculación de cada hombre con el primer padre, Adán, lo cual equivale al menos a una doble afirmación: primera, que esa lacra hay que insertarla en la pertenencia al linaje histórico del hombre y, segundo, que esa pertenencia no debe fundarse únicamente en el plano de la contemporaneidad, sino más bien en el plano de la sucesión histó-

rica, de la descendencia. Esta última afirmación puede tener una doble raíz en el pensamiento humano: la primera es que sólo por ese camino se puede entender la cautividad en el pecado de un parvulillo antes de cualquier pecado personal: y la segunda, que sólo mediante esa doctrina puede resultar inteligible la pecaminosidad universal de la humanidad entera desde el primer instante de su existencia. Que en los primeros hombres la razón de tal pecaminasidad haya que atribuirla a un acto personal pecaminoso, es algo que viene exigido por el concepto ético de pecado. Estas breves reflexiones pueden demostrar que aquí se trata de conclusiones teológicas sacadas de unas verdades de revelación y de fe, y no primordialmente de unos datos experimentales del hombre.

2) El haber insistido excesivamente en los datos de la experiencia indujo a Tertuliano a ver equivocadamente en el acto de la generación el fundamento de la transmisión del pecado. La edad media, siguiendo el pensamiento agustiniano, desarrolló una teología complicadísima de ese cauce de transmisión. Así escribe Buenaventura: *Persona (Adae) corrumpit naturam (humanam), et natura corrupta (humana) corrumpit personam (uniuscuiusque posterorum,* en *Breviloq.* III,6; de modo parecido TOMÁS DE AQUINO, S.Th. I-II, q. 81, a. 1). Expresamente subrayan una y otra vez los teólogos que sólo el primer pecado ha corrompido la naturaleza del hombre; todos los otros pecados corrompen la persona, no la naturaleza, y por eso no se transmiten (cf. ibid, a. 2, así como las ideas modernas sobre la transmisión de propiedades adquiridas). La concepción del pecado original, según Schoonenberg, como un «estar situado» que «se completa por el pecado del mundo y se asume en el pecado del mundo», pretende mantener el carácter natural y los componentes personales del pecado de origen, excluyendo los «componentes voluntarios». Esta consideración superficial del asunto no tiene suficientemente en cuenta la vinculación generacional que está a la base del relato de la caída en Gén 3 y en Rom 5,12-21, y que se expresa mediante el nombre de pecado hereditario.

3) Quizá vuelva a tener sentido intentar una respuesta a esa cuestión en tres pasos sucesivos.

Paso primero: el pecado de origen representa una culpabilidad del hombre en cuanto miembro de la humanidad y entroncado, por lo mismo, en la serie generacional, cualquiera sea la interpretación histórica del comienzo de esa cadena, pues aunque al comienzo hubiese habido múltiples parejas (poligenismo), cada hombre viviente sólo podría remontar su ascendencia a una sola pareja humana. En esa primera pareja hay que buscar el pecado de origen fundamento del pecado hereditario. Como la vinculación es una vinculación generacional, en tal sentido vale el axioma de *hereditarium propagatione.*

Paso segundo: por cuanto el pecado original supone culpabilidad, se impone sobre todo explicar ese elemento. Puesto que no existe ninguna culpa personal, y la culpa siempre tiene que ver con la persona, Escoto ha admitido aquí un *decretum divinum voluntarium:* Dios, como creador del hombre, quiso que el primer hombre tomase su decisión no sólo para sí mismo, sino también para todos sus descendientes (P. MINGES, *J. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica,* 2 vols. Quaracchi 1950, II,322: Ox. II, d. 32, n. 9s; XIII,313). Mas esa decisión del hombre no afecta simplemente a una cosa o contenido objetivo, la posesión de la gracia; llega también a lo más profundo de la naturaleza humana, que el hombre transmite en la generación. Una mentalidad nada teológica y excesivamente primitiva ha revestido por ello ese contenido real bajo la fórmula de: Lo que el antepasado ha perdido ya no pueden heredarlo los descendientes, aunque les hubiera pertenecido como perteneció a su padre. En ese contexto, sólo puede entrar la culpabilidad, si existe un decreto divino. Y ese decreto divino sobre la responsabilidad del patriarca sobre todos sus descendientes en la cuestión del pecado vendría a responder al designio de Dios sobre la redención de la humanidad por medio del hombre Jesús de Nazaret (cf. Ef 1,5-10).

Paso tercero: además de la vinculación natural a través de la cadena de generaciones y de la vinculación personal por el acto libre de Adán y el decreto divino tampoco se puede excluir lisa y llanamente una vinculación en la cuestión de la voluntariedad en la doctrina del pecado original, si ese pecado es una culpa. El problema se plantea así: al lado del elemento material de la

vinculación generacional y del elemento formal de la imputación de la culpa del patriarca por el decreto divino, ¿hay que incluir ese elemento ético de la voluntariedad de la culpa en el pecado hereditario de los descendientes?, ¿cabe hablar de un cuerpo místico de Adán, en el que la voluntad de los descendientes formase una cierta unidad íntima con la voluntad de su tronco, al igual que hablamos de un cuerpo místico de Cristo, el cual hace posible una comunión de voluntades entre Cristo y los cristianos, no de un modo natural, pero tampoco por una simple decisión voluntaria, sino sostenida por la gracia de Cristo? Si esto fuera posible, ya no habría que entender el pecado de origen como una simple carencia, sino también como llamada y posibilidad para una realidad y consumación cristianas. La afirmación de Pablo sobre el camino que va de la «desobediencia de Adán para muerte» hasta la «obediencia de Cristo para vida», habría que analizarla con vistas a una posible inversión. La cuestión debería formularse así: ¿No es también para el cristiano la mirada al «pecado de origen de Adán» un camino para la inteligencia cristiana de la salvación, al igual que la mirada a la cruz de Cristo abre el camino a la resurrección y glorificación con él? El problema de la posibilidad de una «inversión» en la consideración teológica no se puede orillar sin más, cuando pensamos que también la escatología y la protología se corresponden y que están coordinadas entre sí no sólo en su dirección histórica de principio a fin, sino también en su trabazón objetiva y metahistórica. Estas ideas pueden esclarecerse aún más el tratar la última cuestión.

c) ¿Adónde lleva el pecado original? ¿Cuáles son sus efectos y consecuencias? Tal vez este problema parcial sea la cuestión decisiva para una comprensión recta del pecado original, aunque hasta ahora se ha estudiado muy poco; esto, sin duda, porque la teología paulina del pecado original de Rom 5,12-21 ha sido objeto de un análisis casi aislado sin relacionarla con la doctrina de Rom 6-8.

1) Las consecuencias del pecado de origen, que a su vez es una consecuencia del pecado personal de Adán, las ha sistematizado así, al igual que las secuelas del propio pecado adamítico, la teología tradicional: el hombre nace sin la justicia original,

sin la gracia que se le había asignado en la historia de la salvación; nace como hijo de la ira de Dios, mereciendo por lo mismo la *poena damni*. Las duras afirmaciones de san Agustín sobre el destino de los niños muertos sin bautizar se mantuvieron por ello —pese a las numerosas dificultades— a lo largo de todas las épocas hasta el siglo XIX (cf. CTD VII: Bautismo, § 10,II). Esa pérdida de la gracia lleva aneja la pérdida de los dones preternaturales, al igual que ocurrió a los primeros padres. El hombre está bajo el dominio del mal; los sufrimientos y penalidades del mundo que le rodea, como derivados de la sentencia condenatoria de Dios contra los primeros padres, son también fenómenos consiguientes al pecado de origen.

Condicionada sin duda por la piedad de fines de la edad media, la reforma presentó esas secuelas casi de un modo maniqueo. Lutero enseñaba que el hombre es un pecador *sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia* (CA II,1). El pecado de origen es una «corrupción profundamente mala de la naturaleza» (AS 101,III), el contagio hereditario espantoso y terrible que corrompe a la naturaleza entera (SP I,5). Según LUTERO, el hombre ha perdido también el libre albedrío y «le cabalga el diablo o le cabalga Dios» *(De Servo arbitrio,* siguiendo al PSEUDO-AGUSTÍN, *Hypomnaesticon* III,11,20: PL 45,1632; cf. E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften,* Munich 1940, 67-104). La Iglesia tomó abiertamente posición contra tales enseñanzas reformadoras proclamando que el hombre no está substancialmente corrompido y que todavía conserva su libre albedrío; pero, siguiendo la doctrina del concilio II de Orange, sostuvo que Adán, y con él todo hombre, *secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse* (D 788, DS 1511). Con palabras de AGUSTÍN *(De nat. et gratia* 62: PL 44,277), la Iglesia califica la naturaleza del hombre como *natura vulnerata, sauciata, vexata, perdita etsi bona.* Este punto de vista lo había adoptado también TOMÁS DE AQUINO (S.Th. I-II, q.82, a.1), pues respondía a su interpretación de las relaciones entre naturaleza y sobrenaturaleza en el hombre. Escoto, por el contrario, de acuerdo con su concepto de naturaleza, sacado más de la experiencia, y siguiendo su mayor separación entre ciencia y fe, enseña: *Naturalia manent integra in*

peccatore (Ox. II, d.29, XIII,267s). Temiendo que la suma de los distintos daños del pecado condujese a una imagen maniquea del hombre explicó los perjuicios del pecado original sólo como «la falta de bridas en el caballo y de timón en el barco» *(Report. Paris.* II, d.33, n.19; XXIII,163*b*).

Por lo dicho hasta ahora se ve lo difícil que resulta dar una respuesta a la cuestión de las consecuencias del pecado original, porque siempre que se reconoce a la concupiscencia como un elemento material del mismo, las consecuencias dejan de serlo para convertirse más bien en un elemento de dicho pecado.

2) ¿Cómo hay que distinguir, pues, entre el pecado original y sus secuelas? La dificultad para solucionar estas cuestiones se advierte tanto en la Escritura como en la experiencia. Ya Pablo, después de exponer los efectos del bautismo a los cristianos de Roma: «No reine ya el pecado en vuestro cuerpo mortal... ni ofrezcáis vuestros miembros...» (Rom 6.12ss); y su lamento por la «impotencia del hombre sin Cristo» (Rom 7,14-25) está también dirigido a los fieles romanos. La vida cristiana está siempre entre gracia y libertad, y en ese campo medianero el pecado está presente como concupiscencia, como parte del pecado original y como secuela del mismo, «acechando ante la puerta» (Gén 4,7).

Asimismo en el terreno de la experiencia será difícil, por no decir imposible, distinguir a un cristiano del que no lo es, aunque no se puede negar por ello que las formas de santidad cristiana han alcanzado tal categoría que no es posible hallarlas ni imaginarlas fuera del cristianismo, porque la vida del hombre está también condicionada por su imagen del mundo, y la imagen del mundo revelada por la fe cristiana es de tal altura y profundidad, que no se puede encontrar fuera de esa religión. Ahora bien, lo decisivo es que el pecado original se borra por el bautismo, pero sus secuelas permanecen. Se elimina la culpabilidad, que ha de verse primordialmente en la carencia de gracia. Pero el hombre sigue en estado de viador, abocado a dificultades y tentaciones de dentro y de fuera. Respecto de la gracia sigue siendo libre, debiendo tomar siempre decisiones nuevas y cooperar con la gracia, si bien ésta con cada nueva cooperación libre gana en fuerza y eficacia, por lo que facilita cada vez más la decisión.

¿Cómo se puede distinguir aquí la concupiscencia en cuanto elemento material del pecado hereditario y la concupiscencia como secuela del mismo? Me parece que habría un camino para el esclarecimiento de esta cuestión si, de conformidad con nuestro esquema de la estructura del hombre (§ 23) y la estructura de la gracia (§ 41, en conclusión), y partiendo de la consideración personal, nos aplicásemos al aspecto ético y objetivo. Así como el pecado del hombre se introdujo en el paraíso como un alejamiento de Dios, y se realizó la vuelta mediante la personal llamada divina (Adán, ¿dónde estás?) y por el diálogo entre Dios y el hombre, así también el estado bajo el pecado original es un «alejamiento de Dios», mientras que en el bautismo Dios vuelve a llamarnos por Jesucristo, y el hombre, de acuerdo con su madurez humana, puede reanudar el diálogo con Dios. Concupiscencia como elemento del pecado original significa alejamiento de Dios, concupiscencia como secuela de ese pecado incluye las dificultades que el hombre viviente en este mundo sigue teniendo siempre, incluso como cristiano, para su diálogo con Dios. Concupiscencia en cuanto elemento material del pecado de origen es pieza de una consideración estática e intelectual de dicho pecado; concupiscencia, cual secuela del pecado de origen, responde en cambio a una consideración del mismo existencial y ligada a la experiencia». Ahora bien, en tal experiencia existencial pueden prevalecer las vivencias negativas y conducir a las afirmaciones maniqueas sobre el pecado original, como las que se encuentran en Lutero. Pero esa experiencia existencial puede también en la fe volverse a la llamada de Dios y contemplar desde Dios las dificultades y tentaciones como secuelas del pecado de origen. Entonces esas realidades éticas y objetivas presentan otra cara.

3) ¿Adónde lleva, pues, el pecado original? ¿Qué significan para el hombre las consecuencias de ese pecado? Esos interrogantes encuentran en una visión existencial cristiana una respuesta completamente nueva. Las secuelas del pecado original se presentan aquí de un modo muy diferente a como parecen. Baste hacer algunas indicaciones. Así, en la carta de Santiago se dice apenas comenzada: «Considerad, hermanos míos, motivo de gran-

des alegrías el veros envueltos en toda clase de pruebas sabiendo que la prueba de vuestra fe produce constancia. Pero que la constancia lleve consigo una obra perfecta, para que seáis perfectos y plenamente íntegros, sin deficiencia alguna» (Sant 1,2-4; cf. 1Pe 1,6). Pablo escribe de manera parecida: «Nos sentimos gozosamente seguros en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación produce constancia; la constancia, virtud sólida; la virtud sólida, esperanza; y la esperanza no decepciona, porque el amor de Dios (que nos da esperanza) ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos dio» (Rom 5,3-5). En casi todas las partes parenéticas de las cartas de Pablo, tales amonestaciones cristianas abundan más que las amonestaciones morales. Esas advertencias cristianas toman en serio la cruz de Cristo, que sólo se puede comprender desde las consecuencias del pecado original. Como punto de partida no tienen ningún ideal positivo de virtud, como el que nos es dado encontrar en la doctrina griega sobre las virtudes, y que tenga por meta al hombre y su perfeccionamiento, pero con lo que el hombre queda aprisionado en lo más profundo de su egoísmo personal. Las amonestaciones cristianas tienen más bien por meta unas virtudes negativas (cf. Mt 5,3-12; Ef 4,2; Gál 5,22s), con las que el hombre se libera de sí mismo, quedando dispuesto y pronto para el servicio del prójimo y del reino de Dios. «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y voy completando en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en pro de su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1,24).

En esa interpretación de la vida cristiana como un servicio al reino de Dios los padecimientos propios se convierten en padecimientos de Cristo. En general se podría decir que las consecuencias del pecado original, que a los ojos del cristiano todavía incapaz de entender cristianamente su vida, le parecen penalidades, sufrimientos y tentaciones, pasan a ser, en esa consideración existencial cristiana, nada menos que «padecimientos de Cristo» y «visitas de Dios». El apóstol compendia semejante actitud en esta frase: «En cuanto a mí, ¡líbreme Dios de gloriarme en otra cosa, que no sea la cruz de nuestro Señor Jesucristo, mediante la cual el mundo fue crucificado para mí y yo para el mundo»

(Gal 6,14). Ésa es la postura fundamental de la «nueva criatura» (ibid 6,15). «De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es. Lo viejo pasó. Ha empezado lo nuevo. Y todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo y nos confirió el servicio de la reconciliación, como que Dios es quien en Cristo estaba reconciliando consigo al mundo, sin tomar en cuenta a los hombres sus faltas, y quien puso en nosotros el mensaje de la reconciliación. Hacemos, pues, de embajadores en nombre de Cristo, siendo Dios el que por medio de nosotros os exhorta» (2Cor 5,17-20).

Aquí podríamos recordar el concepto bíblico de herencia, tal como queda expuesto (cf. § 47,4) y aplicarlo después fundamentalmente al pecado hereditario. Lo que aquí está en juego no es un patrimonio pecaminoso; se trata más bien de un pecado hereditario, el cual no significa otra cosa sino que la creación entera de Dios ha sido elevada desde el principio al misterio de Cristo, que en la plenitud del tiempo se ha revelado como el misterio de la cruz y resurrección. Al igual que todo lo positivo, el mundo y su gloria, los dones todos del propio hombre, en cuanto criaturas son regalo de Dios y una herencia para los hombres todos; así también entra lo negativo, el pecado, en esa creación de Dios como realidad histórica, de manera similar a como la cruz entra en el misterio de Cristo. Para nuestra imagen humana de Dios ciertamente que esa realidad negativa no puede tener su fundamento en Dios mismo. Hay que explicarla, pues, desde Adán. Como hecho es ciertamente una pieza de la creación, según el hombre la experimenta.

Sólo aquí encuentra la ley fundamental cristiana del amor su *Sitz im Leben.* El amor cristiano no es ciertamente el *eros,* que representa un bien elevado, que contribuye a mi propia realización; el amor cristiano es *agape,* que se inclina a lo bajo, despreciado y humillado, para elevarlo y ayudar al encuentro y realización de sí mismo. Se podría decir que las consecuencias del pecado original son el suelo otorgado por Dios, sólo en el cual puede crecer el amor cristiano que Dios nos ha mostrado en Cristo con su cruz y su vida redentora. Aprender semejante comprensión de las consecuencias del pecado original, y por ende el mismo pecado, es la

tarea suprema del ser cristiano. Sólo con esa inteligencia del pecado original vuelve a hacerse visible y fecundo en el cosmos en que vivimos el cimiento profundo de la conciencia de nuestra condición de criatura.

A modo de resumen podemos decir por cuanto se refiere al misterio del pecado: el *Exultet* —introducido por primera vez en el *Sacramentarium Gallicanum* (siglo VII) como *Benedictio cerei sancti Augustini* para la liturgia del cirio pascual— presenta unas exclamaciones agradecidas de gran interés teológico: *O vere necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* Estas frases no son otra cosa que la descripción en forma de himno de la sentencia paulina que leemos en Rom 5,20s: «Pero, donde se multiplicó el pecado, mucho más sobreabundó la gracia, a fin de que, así como el pecado reinó para la muerte, así también la gracia, mediante la justicia, reine para vida eterna por Jesucristo nuestro Señor.» Al hecho histórico del pecado se le opone el hecho histórico salvador que es la redención; el pecado de Adán no sólo se describe como un acto humano, sino más bien como permisión de Dios, como permisión del amor divino, que se nos ha revelado en la muerte expiatoria de Cristo. La culpa humana es el fondo obscuro sobre el que la luz del amor divino se hace patente a nuestros ojos humanos, tan miopes para lo sobrenatural y lo divino (cf. Rom 5,7; 1Jn 4,10). La exclamación *¡O felix culpa!* no sólo se puede aplicar al pecado de Adán, sino también a las secuelas del pecado de origen, que son ocasión para combatir y triunfar, y en las que se hace visible la gracia divina y se aviva el amor del hombre a Dios (cf. 2Tim 2,9s).

El problema que plantea la nueva visión del pecado original lo ha formulado Pablo con estas palabras: «¿Qué diremos, pues? ¿Que permanezcamos en el pecado para que la gracia se multiplique? ¡Ni pensarlo... Porque el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros; pues no estáis bajo la ley sino bajo la gracia» (Rom 6,1s.14).

Tanto la pregunta como la respuesta de san Pablo son aquí igualmente importantes para nuestra comprensión teológica así del

pecado como de la gracia. El problema nos indica que el pecado no sólo debe entenderse de un modo humano ético, sino también desde el ángulo histórico, salvador y cristiano. Una vez más, detrás del pecado se encuentra el misterio del Dios creador. Justamente al considerar el pecado original como el fundamento misterioso de todos los pecados personales quedamos abocados al Dios creador, que con su gracia entra en la vida del hombre y a causa de la grandeza de la libertad de ese hombre, formado a imagen divina, perdona el pecado, el cual arranca al hombre del círculo cerrado de ser bueno y de su capacidad de perfeccionamiento, revocándole con una fuerza existencial al misterio radical de que todo logro humano, no es sino cooperación con la gracia, con una realización propia que ya al comienzo de toda realización humana se ha mostrado como una deficiencia. La criatura no puede ser más que lo que recibe. «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué presumes como si lo hubieras recibido?» (1Cor 4,7).

EPÍLOGO

Según lo anunciado, el CTD presenta aquí la doctrina de la creación como el tomo III, es decir, después de la doctrina sobre Dios y antes de la cristología. Quien hoy acomete esta empresa — con independencia absoluta de cuanto en el volumen se diga sobre el tema — tiene que afrontar los interrogantes que G. COLOMBO ha formulado en su *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* III (Friburgo de Brisgovia 1970, 36-62). Ahí se postula que «el tratado sobre la creación siga a los que versan sobre la historia de la salvación» (p. 61); es decir, a la doctrina de Dios, la cristología, la eclesiología y la doctrina sacramental (la escatología no se menciona ahí explícitamente). El fundamento de ese postulado hay que verlo en la tendencia que subyace a la tentativa de convertir en objeto primordial de la teología no la cosa sino «el sentido de esa cosa». Por ello se establece como idea básica de la doctrina bíblica de la creación que se contemple la creación «en Jesucristo», a quien se ha de ver no sólo como causa eficiente, sino más aún como causa ejemplar y final de la misma (p. 58). La creación hay que entenderla, pues, sólo desde la «alianza» (p. 52); su sentido no es otro que la salvación. No cabe separar los conceptos de creación, redención y gracia (p. 53). La doctrina de la Iglesia acerca de la creación, doctrina desarrollada, sobre todo, a partir de los apologistas del siglo III, y que en la edad media avanzó a impulsos de un falso pensamiento cósmico, debe, pues, volver — según a las exigencias de ese problema — al pensamiento y propósito bíblicos.

Las explicaciones de este volumen no han postergado, a mi entender, ninguna de las exigencias que ahí se formulan; mas, espero asimismo que hayan dejado bien claro algo decisivo que en mi opinión no debería entrar en el nuevo proyecto o que al menos no debería ser fundamental.

Ante todo habría que formular algunas cuestiones a las dos posturas que en el mencionado proyecto se presentan como «verdades aseguradas». La primera afirmación es la tesis que se ha generalizado desde K. Barth, según la cual el AT habla de la creación «no por sí misma, sino con vistas a la alianza» (p. 52). Sin duda que el AT no habla de la creación por sí misma, si ésta se considera como una realidad cósmica. Pero es difícil demostrar que el texto básico, que ha introducido la idea creacionista en la revelación veterotestamentaria, el relato del código sacerdotal en Gén 1 (redactado ciertamente en los primeros tiempos del destierro), haya sido concebido de cara a la alianza. Más bien hay que entender ese relato etiológicamente, en el sentido de que el autor, teniendo en consideración las cosmogonías babilónica y egipcia, ha querido justamente presentar lo que la idea bíblica de creación comporta de nuevo y único frente a cualquier cosmogonía humana, para poner así de relieve la singularidad y grandeza absolutas de Yahveh, el Dios de Israel, y eso precisamente en las circunstancias en que su pueblo ha sido humillado y está prisionero en Babilonia. Los dioses todos de los gentiles — los astros de Babilonia y los animales de Egipto — no son más que criaturas de Yahveh, y todo cuanto tiene existencia se la debe en exclusiva a ese Dios, que para nosotros es el ser experimentable ante todo y por encima de todo. Aquí se fundamenta la comprensión que a su vez sostiene la fe en la singularidad absoluta del Dios de Israel y en su grandeza; con ello, también, la conciencia religiosa, y aquí además con proyección política, de ese pueblo. La idea de creación absolutamente nueva de Gén 1, está al servicio de la imagen de Dios y de la comprensión religiosa y política que el pueblo de Israel tiene de sí mismo. Sólo en este contexto ideológico se puede decir que la idea de creación sirve a la idea de alianza, cuando la alianza se entiende en el sentido político del Israel tardío.

La afirmación de que la creación tiene primordialmente una «dimensión cristológica» se me antoja que en el nuevo proyecto presenta una exageración aún mayor. Lo que el NT dice sobre la mediación de Cristo en la creación (Jn 1,3; Heb 3,4; y especialmente Col 1,15-17) tiene como tema en el marco neotestamentario general no la afirmación creacionista (entendido el tema como meta y contenido de la afirmación), sino más bien el ser divino de Cristo. Por ello, precisamente, en las controversias antiarrianas del siglo IV se subrayó tanto esa idea de la mediación de Cristo en la creación. Así como en Gén 1 la comprensión israelita del ser divino de Yahveh tenía que afianzarse con la singular idea de creación, así también en el NT la grandeza divina de Cristo, redentor y cabeza de la Iglesia, debe ponerse justamente de relieve por su inserción esencial en el acto crador de Dios. Sobre el misterio mismo de la creación no se dice con ello nada más, pues que en Gén 1 ya está suficientemente articulado.

Desde estos puntos de vista hay que seguir preguntándose: ¿Cómo se puede entender bíblicamente en la cristología lo de «En él ha sido creado todo», si el misterio de fe en la creación hay que deducirlo del misterio de fe en el único Yahveh, que obra maravillas, «que da vida a los muertos y el que a la misma nada llama a la existencia» (Rom 4,17), y si ese misterio de fe sólo se puede expresar al final de todos los tratados cristológicos?

Colombo lleva razón sin duda cuando critica la separación del problema salvífico del problema de la creación. Pero no lleva razón cuando pretende entender el problema de la creación desde la cuestión salvífica. El hecho de que, en el relato de la Escritura, creación y redención se presenten sucesivamente como obras de Dios, no da derecho para montar sobre eso un sistema necesario, como lo hizo Hegel. Todas las obras de Dios son actos inescrutables de su libertad y su amor. Para entender adecuadamente la cooperación de Cristo en la creación, hay que empezar por esclarecer el sentido del misterio revelado de la «creación de la nada» en su auténtico valor posicional. De otro modo se trocaría en un razonamiento superficial desde el que habría que expresar cuanto de grave y serio contiene la verdad bíblica.

En líneas generales hay que decir que el entramado de verdades reveladas en la Biblia, repensadas por la filosofía y experimentadas por las ciencias de la naturaleza justamente en este complejo concepto de creación es más complicado de cuanto aparece en ese proyecto. En el presente volumen es el § 23 sobre la estructura del hombre (que de algún modo representa el centro del volumen) el que pretende proyectar alguna mayor luz sobre esa complejidad.

Lo que se ha dicho en la primera parte de este tomito de cara a lo que se puede alcanzar acerca de la imagen de Dios pretende mostrarlo mi trabajo *Transzendenz nach aussen — Transzendenz nach innen* («Transcendencia hacia fuera y hacia dentro»), que es una contribución a una nueva inteligencia de la creación («Franziskanische Studien» 1975, cuad. 2: colaboraciones del congreso sobre san Buenaventura, celebrado en Münster, 1974). Las consecuencias que de la antropología aquí expuesta se siguen para la escatología del hombre, se estudian en mi artículo *Was bedeutet Auferstehung des Fleisches heute noch?* (= ¿Qué significa todavía hoy la resurrección de la carne?, en MThZ 1975, cuad. 1). Dentro de este «Curso de Teología Dogmática», el volumen II, sobre la doctrina de Dios, y el volumen IV, sobre la cristología, proyectarán nueva luz acerca de cuanto aquí se ha dicho.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abagnano, N. 229 352
Abelardo 52
Acquaviva, S.S. 445
Adam, A. 336
Adler, A. 230 432
Afnan, M. 96
Agustín 48ss 86 90 93 97 99 103 108 117 137 153 155s 163 183 199 226 258 288 300 311s 329s 335 337 343 351 371 400 470s 489 516 524ss 527s 538 548 578 592 595 619 630
Aichelin, H. 206
Alano de Lille 166
Alberto Magno 53 87 137 139 166
Albino de Angers 258
Alcuino 312
Alcher de Claraval 258 312
Alejandro de Afrodisias 139
Alejandro de Hales 97 166 330 481
Alfarabí 166
Alfaro, J. 423
Alfonso de Ligorio 171
Alfrink, J. 28
Alkindi 166
Alonso, J. 505
Alonso del Real, C. 369
Alszeghy, Z. 126 613 623
Altner, G. 211 417
Álvarez, B. 426
Álvarez Villar, A. 440
Allport, J.W. 342
Amand, D. 135
Ambrosio 48s 329 548
André, A.H. 176
André, D.M. 452
Andrej, B. 297
Anselmo de Canterbury 52 95 529 553
Antonio de la Madre de Dios 452 473
Antweiler, A. 85
Apolinar 329
Arístides 46 470
Aristóteles 75 79 96 139 165 177 263 276 278 312ss 322 326 330 337 342 371 378 431 480 482
Armstrong, G.T. 199
Arnold, W. 308 342
Aróstegui, A. 388
Asselmeyer, F. 435
Assmann, H. 414
Astruc, J. 200
Atanasio 48 86 91 452 511 618
Atenágoras 137
Aubert, J.M. 84 286
Auer, A. 426
Auer, J. 341s 505 529
Ausejo, S. de 273
Auvray, P. 28

Avencebrol 322
Averroes 322
Avicena 179 312 336
Avito de Viena 51
Ayer, A.G. 342

Bacon, F. 209 432
Bacon, R. 313
Bachmann R. 145 249
Bachofen, J.J. 290
Baden, H.J. 369
Bakunin, M. 347 379 391 394
Balás, E.L. 120
Balthasar, H.U. von 51 101 103 178 362 369 376 385 441
Baltzer, J. 267
Bandmann, G. 444
Báñez, D. 171
Baraúna, G. 387
Bardenhewer, O. 161 169
Bareille, G. 451
Barrena, A. 388
Barrio, J.M. del 84
Barth, K. 24 78 109 259 291 385 473 585 589
Bartsch, H.-W. 449
Banhofer, O. 135
Bannerth, E. 223
Basilio 48 92 137 470 553
Bauer, J.B. 66 274 216 451
Baumann, U. 613
Baumgartner, Ch. 506 613
Baur, L. 308 333
Bavink, B. 72
Beauvoir, S. de 292
Beck, H. 135
Beck, W. 130
Becher, E. 323 432
Behler, E. 84 87
Behrendt, R.F. 387
Beillevert, P. 72
Bellarmino, R. 57
Benthem, W. von 435
Benz, E. 223
Benzo, M. 308
Berdyayev, N. 352
Berg, L. 230
Berger, K. 505
Berger, P.L. 451
Bergson, H. 217 393
Berkeley, G. 347
Berlage, A. 154
Bernardo de Claraval 599
Bernardo Silvestre 52
Bernhart, J. 230 273 369 376 554
Berning, V. 362
Berrenberg, J.A. 135
Bérulle, P. de 57
Bianchi, M. 415
Bietenhard, H. 451
Billicsich, F. 135
Binkowski, J. 435
Birket-Smith, K. 285
Bissen, J.M. 90
Bitter, W. 563
Blackham, H.J. 352
Bloomfield, M.W. 453 571
Blum, F. 261
Blume, C. 554
Blumenberg, H. 193 416
Boese, H. 136
Boecio 137 140 345s
Boecio de Dacia 84
Böckenförde, E.W. 397
Böckle, F. 298 397 518
Bocheński, I.M. 352 431
Böcher, O. 576 585
Böhm, A. 126 623
Boix, F. 286
Bolzano, B. 430
Bollinger, H. 342
Bonnet, H. 195 243 453
Boros, L. 474
Boschke, F.L. 65
Botterweck, J. 253
Bouyer, P. 599
Brenner, F. 57
Brinkmann, D. 101

Brinktrine, J. 474 545 549
Brosch, H.J. 201
Brugger, W. 308
Brunner, E. 229 259 518 531
Bruyne, E. de 440
Buber, M. 77 229 270 344 350
Büchel, W. 67
Buchner, F. 273
Buenaventura 53 57 77 87 89s 97 103 108 110 156 170 300 313 330 346 481 485 486 530 539 632
Bühler, Ch. 348
Buhr, M. 392
Bultmann, R. 128 367 385 449 506 587
Bultot, R. 119
Buytendijk, F.J. 286 290s 293s 297

Calderón de la Barca 374
Calvez, J.-Y. 387 390
Calvino, J. 56 324 472 531 558
Camón Aznar, J. 440
Camus, A. 229 352 359 394
Caramello, P. 161
Casiano 226 428 571
Casiodoro 330
Celso 469
Cerezo, P. 440
Cicerón 77 116 136 417
Cipriano 580
Cirilo de Alejandría 92 488 548
Claudel, P. 295
Clemente de Alejandría 257 329 469 548 554
Coleridge, S.T. 393
Colomer, E. 66 145 231 369
Comfort, A. 286
Comte, A. 228 390
Congar, Y. 28 387
Conzelmann, H. 505
Copérnico 353
Corté, N. 576
Coreth, E. 82 230 237 261 316 434
Coste, R. 298 410
Cousin, V. 441
Cox, H. 24
Crisipo 102
Cristian, L. 576
Cullmann, O. 369 386

Chan, W.T. 231 233
Chantepie de la Saussaye, P.D. 453s
Charon, J. 73 81 206
Chatelain, A. 55
Chauchard, P. 145 231
Chen-Po-Ta 391
Chenu, M.D. 426

Dahl, W.A. 506
Daniélou, J. 28 369 385
Darlap, A. 84 474
Darwin, Ch. 129 146 315 423
Dassmann, E. 575
David, J. 397 405 426 435
Dawson, Ch. 176 416
Day, S.J. 54
De Broglie, Fr. 298
Delling 384
Demant, H. 401
Dempf, A. 203 399 431
Denifle, H. 55
Denzer, H. 435
Descartes, R. 57 156 276 314 **347** 432 449
Dessauer, F. 101 176 185 435
Dexinger, F. 613
Diels 225
Diem, H. 361
Díez, P. 416
Dilthey, W. 229 336 375
Diógenes Laercio 177
Dionisio el Cartujano 118
Dionisio el Exiguo 381
Ditfurth, H. von 65 68
Dodds, E.R. 161
Domenge, E. 135
Doms, H. 286
Dordett, A. 416

Dorsch, Fr. 308
Drimmel, H. 274
Dubarle, A.M. 612
Dubois, E. 91
Dubos, R. 423
Duin, J.J. 135
Dujovne, L. 369
Duns Escoto 54 87 110 112 313 325 346 481 484s 486 499 630 633
Duquoc, Chr. 587
Dux, G. 261

Eberz, O. 286 290 291
Ebner, F. 77 229 270 350
Eckhart 157 227 259
Echeverría, B. 333 342
Egidio Romano 87
Egenter, R. 324
Ehler, S.Z. 416
Ehrenfels, Ch. von 315
Eichenseer, C. 46
Eichhorn, J.G. 200
Eichrodt, W. 28
Einstein, A. 69
Eisler-Loretz 110
Endres, J. 230 261
Engels, F. 390 392
Engerth, J.Th. 168
Enrique de Gante 87
Epicteto 342 383
Erdmann, J.E. 290
Ésquilo 225
Esser, Th. 84
Esteban Tempier 481
Eurípides 373
Eusebio de Cesarea 48 471 556 579
Evagrio Póntico 428 453
Evans, A.P. 382
Evans, J. 285
Ewald, H. 200
Eximenis, F. 452
Eysenck, H.J. 308

Faber, F.W. 176
Farantos, U.A. 135
Fatone, V. 352
Fechner, G.Th. 315
Feil, E. 413
Feiner, J. 518
Felipe el Canciller 322
Ferrando, M.A. 416
Ferrater Mora, J. 308
Feuerbach, L. 228 347 390 482
Feuling, D. 308
Fichte, J.G. 314 347 379
Fichter, J.H. 387
Figes, E. 286
Filón 47 102 371 383 617
Fiorenza, F.P. 333
Fischer, A. 342
Fischer, Kl.K. 231
Flacio Ilírico 627
Flekenstein, H. 273
Flick, M. 613 623
Flügel, H. 585
Focke, R.J. 435
Foerster, W. 576 591
Föhr, E. 206
Forke, A.H. 234
Fraine, J. de 399
Frank, S. 554
Frankl, V.E. 230 336
Freud, S. 230 281 336
Freyer, H. 374 416
Fried, A. 415
Friedmann, G. 435
Fries, H. 135
Friesenhalm, E. 416
Frohschammer, J. 331
Fulgencio de Ruspe 50 330
Fuhrmanns, H. 87 110
Fürlinger, H.St. 426

Gablentz, O.M. von der 411
Gabriel, L. 352 353
Gadamer, H.-G. 145 242 431
Galindo, P. 387
Garaudy, R. 416

García, M.F. 54
García Bacca, J.D. 352
García Rubio, A. 413
García Venturini, J. 298 369
Gardonnel, J. 386
Garrigou - Lagrange 90
Gaudefroy, M. 286
Gaudel 612
Gayo 543
Gebauer, J. 312
Gehlen, A. 230 246 387
Genadio 50
Genadio Escolario 138
Gerken, A. 78 110 399
Gertz, B. 151
Gestel, C. van 387
Gevaert, J. 261
Geyser, J. 308
Gierens, M. 84
Gigon, O. 72
Gilberto de Poitiers (o de la Porreta) 52 263 346 529
Gilson, E. 84 87
Glasenapp, H. von 236
Glässer, A. 66 126
Gleason, R.W. 506
Gloege, G. 73
Godwin, F. 218
Goergen, J. 135
Goethe, J.W. 21 152 228 350 379
Gogarten, F. 128
Goitia, J. 273
Goldmann, L. 416
Gómez Caffarena, J. 316
Gómez Nogales, S. 353
Gonet, J.B. 138
González Álvarez, J. 308 333
Gosztonyi, A. 113 133 231
Gotescalco de Orbais 599
Gottschaldt, K. 308
Graber, G.H. 286
Grabmann, M. 102
Gradmann, H. 274
Grande, C. del 579
Grassi, E. 229
Grassmann, H. 432
Graumann, G.F. 387
Gregorio de Nacianzo 92 99 258 528 548 618
Gregorio de Nisa 49 92 117 329 533
Gregorio de Valencia, S.I. 171
Gregory, J. 369
Gregory, Th.St. 176
Grelot, P. 286 613
Greshake, G. 369 385
Grillmeier, A. 342
Groner, J.F. 387
Gross, H. 193 251 253 451 456 592
Gross, J. 612
Grosseteste, R. 53
Gründel, J. 286
Grundmann, H. 382
Grundmann, W. 451
Guardini, R. 78 177 230 363
Guelluy, R. 28 452 474 545
Guggenberger, A. 342
Guillermo de Alnwick 54 104
Guillermo de Auvernia 53 59
Guillermo de Moerbeke 166
Guillermo de Ockham 54 313
Gummersbach, J. 545 576
Günther, A. 114 267 339
Gundlach, G. 386 396
Gutiérrez, G. 414
Gutiérrez García, J.L. 387

Haag, H. 28 65 72 135 145 274 280 456 506 576s 585 588 613 625
Haardt, R. 335
Haas, A. 65 145 563
Haas, P. de 193
Haber, H. 73
Haeckel, E. 24 69 379
Haecker, Th. 229 283 416 419
Haering, N.M. 529
Hagemann-White, C. 387
Haible, E. 120 193

Halder, A. 222 342 431 435 440
Haller, A. von 276
Hammer, F. 261
Häring, B. 352 397
Hartmann, N. 215
Haseloff, R. 435
Hasenfuss, J. 452
Hättich, U. 411
Haubst, R. 91 104
Hauser, A. 440
Hayes, Z. 54
Heberer, G. 145 230 241 244
Hefele, K.J. 471
Hegel, G.W.F. 57 114 123 314 320 322 337 347 361 363 379 390 412 480
Hegenberg, L. 431
Heidegger, M. 229 238 344 352 356s 360ss 364 366 423 451
Heijden, B. van der 231
Heimsoeth, H. 203 308
Heinemann, F. 352 354
Heinisch, P. 28 369 578 607
Heisenberg, W. 65
Helmholtz, H. von 315
Helvétius, Cl. A. 315
Hengstenberg, H.E. 72 135 230 238 273 276 281 333
Henning, H. 308
Henninger, J. 474
Henry, A.-M. 440
Henry, P. 434
Heraclito 371
Herbert, E. 57
Herder, J.G. 228 297 300 376 379
Hermas 25 45s
Hermes, G. 331
Hermann, J. 206 218s
Hermanns, M. 241
Hesíodo 373
Hilario 329 548
Hildebrand, D. von 387 399
Hipólito de Roma 47 597
Hirschberger, J. 352
Hobbes, Th. 393
Hochkeppel, W. 176 183 369 375
Hödl, L. 259
Hoffmann, W. 120 157
Hoffmannsthal, H. von 374
Hoffmeister, J. 128
Höffner, J. 223 246 387
Holbach, P.H. d' 57 228 315
Hölderlin 363
Holzamer, K. 431
Holzheer, G. 386
Holzner, B. 308 342
Homero 372 454
Hommes, J. 352
Hophan, O. 474
Horacio 127 417s
Hugo de S. Víctor 52 312s 330 579
Huizinga, J. 442
Hume, D. 314 347
Hummel, G. 308 316
Hürzeler, J. 65 145

Igartua, J. 369
Ignacio de Loyola 184
Ilgen, K.D. 200
Illies, J. 496
Imschoot, P. van 28 135 274 506
Inciarde, F. 246
Institoris, H. 586
Ireneo de Lyón 47 91 137 257 524 580 618
Isidoro de Sevilla 51 312

Jantsch, F. 451
Jaspers, K. 176 206 229 308 352 357 358 369
Jedin, H. 621
Jenofonte 136
Jensen, P. 449 605
Jepsen, H. 506
Jerónimo 328s 488 552
Jockel, R. 72
Jolivet, R. 352
Jordan, P. 65 130

Juan Crisóstomo 43 135 137 470 533 553 595 618
Juan Damasceno 51 93 114 121 137 140 227 258 471 479 483 528 548
Juan de la Cruz 386
Juan de Mirecourt 55
Juan de Santo Tomás 56
Juenin, G. 112
Jugier 612
Jung, C.G. 230 295 316 337
Jungk, R. 130
Junker, H. 72 193 456
Justino 46 199 335 556

Kaiser, K. 415
Kaliba, C.L. 91
Kälin, J. 247 250
Kaming, I. 286
Kant, I. 57 80 206 227 314 319 320 347 349 358 371 379 432
Karpp, H. 327 328 329
Katschow, C.H. 135
Kaufmann, F. 439
Kehl, N. 26
Kepler 353
Kerényi, K. 201
Kern, W. 68 89 112
Ketteler 301 395
Klages, L. 336
Klaus, G. 435
Kierkegaard, S. 352, 360s 363
Kinder, Chr. 377
Kinder, E. 612
Kittel, G. 251
Kittel, R. 451
Klages, L. 347
Klaus, G. 392
Klauser, Th. 451 474
Klee, H. 154 331
Kleine, E. 128
Kleinknecht, H. 251
Kleutgen, J. 58 104 327
Knittermeyer, H. 230 237 261 352s
Knox, R. 383
Koch, H. 135 489 506
Koch, R. 28
Koetschau 524
Kolakowski, L. 576
Kolping, A. 395
Konermann, A. 327
König, Fr. 72
Konrad, J. 135
Köster, H.M. 201
Kramer, W. 67
Kremer, K. 335
Krings, H. 67
Kroner, B. 387
Kruse, L. 387
Kuhn, H. 352
Kümmel, W.G. 563
Kurt, R. 335
Kurz, L. 471
Kuss, O. 273

La Mettrie, J.O. de 57 228 315 323
Lacroix, J. 230
Lactancio 49 123 137 226 335
Ladner, G.B. 251
Laín Entralgo, P. 431
Lakebrink, B. 82
Lakner, F. 251 534
Lamprecht, K. 375
Landmann, M. 193 222 230 237 416
Langemeyer, B. 78 344
Laplace, P.S. de 57 69 80
Lasalle, F. 390
Latour, J. 168
Laullier, J. 285
Lavelle, L. 185
Le Fort, G. von 368
Leclercq, J. 405
Leeuw, G. van der 440 446
Leeuwen, A. van 24 28
Legrand, L. 28
Leibniz, G.W. von 118 138 228 314
Lejeune, J. 246
Lengsfeld, P. 518 613
Lenin, W.I. 347

Lenz, J. 352
Léon-Dufour, X. 274
Leonhard, L. 387
Lerle, E. 194
Lersch, Ph. 286 290 308 342
Lessing, Th. 347 363 374
Lessius, L. 138
Lestapis, E. de 286
Liagre Böhl, F.M.Th. 72
Lieber, H.J. 431
Liedke, G. 206
Ligier, L. 563
Linne, C. von 147
Litt, Th. 230 416
Locke, J. 57 314
Lohse, E. 26 342
Lombardo, P. 53
Lorenz, K. 423
Loretz, O. 193 199
Löwith, K. 352 369
Lubac, H. de 135 148 230
Lücker, M.A. 158
Lucrecio 75 136
Lueger 435
Lutero, M. 259 472 531
Lützeler, H. 439 442 445
Luzzi, J. 273

Mach, E. 315
Mager, A. 386
Mahon, G. 395
Maihofer, W. 300
Maimónides, M. 77 86
Malsuke, D. 177
Mannheim, K. 387
Mansi 479
Mao Tse-tung 391
Maquiavelo, N. 378
Marc, A. 316
Marcel, G. 185 229 270 342 352 358s 362 365s
Marcuse, H. 281
Mario Victorino 49
Maritain, J. 84 176
Marius Mercator 537 617
Marquard, O. 222
Marquard de Lindao 157 227 346
Marx, K. 228 290 301 323 347 354 379 390ss 410 412 449
Mateo de Aquasparta 54 73 87 97 99 138 530
Matthes, J. 387
Máximo el Confesor 103
May, E. 207
Mayer, R.W. 423
Mayer, W. 84
Mayrhofer, P. 534
Mazzantini, C. 161
Mead, M. 176 286 290 294
Meadows, D. 439
Mechels, E. 151
Mechitriz 331
Medawar, P.B. 250
Meer, F. van der 595
Meiern, J.G. von 127
Meili, R. 308
Mendel, J.G. 147
Menéndez y Pelayo, M. 439
Menzel, A. 432
Merki, H. 251
Merleau Ponty, M. 297
Mersch, V. 84
Mechkowski, H. 206
Messner, J. 387
Metz, J.B. 126 128 273 324s 333
Meurers, J. 84 174 206
Meyer, H. 26 145 223 308
Michaelis, J.D. 200
Michel, A. 118
Michl, J. 451 464
Miguélez, X. 414
Mikat, P. 416
Miklik, J. 534
Mikula, F. 534
Mill, J.St. 315
Millán Puelles, A. 369
Millet, L. 416
Millett, K. 286

Minges, P. 485 630
Molina, L. de 171 481
Moltmann, J. 286 386
Möller, J. 82 230 237 316.
Möllerfeld, J. 126
Monden, L. 563
Monod, J. 65 374
Montes, F. 414
Montull, T. 353
Monzel, N. 387
Moray, N. 435
Moritz, H. 405
Mounier, E. 342
Mouroux, J. 369
Muck, O. 431
Muckle, J.T. 53
Mueller, F.L. 308
Mühlen, H. 128 342
Müller, M. 342 352 431
Munck, E. 86
Musgrave, P.W. 417
Musgrove, Fr. 405
Mussard, J. 65 68
Mussner, F. 251
Mynarek, H. 126 176 231

Nefl-Breuning, O. von 130 397
Nemesio de Emesa 52 139s 226 312 339
Netchayev, S.G. 394
Neubauer, K.W. 506
Newton, I. 212 354 432
Nicolás de Cusa 55 100 300 351 449
Nicolás de Flüe 368
Nietzsche, F. 213 283 336 394 423
Nissen, M. 417
Noë, Fr. de la 66 90
Nogar, R.J. 65 145
Nordlander, A. 251
North, R. 369
Notter, V. 28
Nötscher, F. 135 343
Notter, V. 194
Nussbaum, H. von 439

Obersteiner, J. 369
Oberti, E. 440
Oeing-Hahnhoff, L. 73
Oltmans, W.L. 439
Oraison, M. 563
Orígenes 45 137 139 257 283 312 328 369 511 524 548 556 579 617
Ortega, J.F. 415
Ortega y Gasset, J. 435
Österreicher, T. 347
Ostwald, W. 379
Osty, E. 193
Otto, S. 251 259
Overhage, P. 145 241 250 518 621
Ovidio 245

Paine, Th. 297
Pank, W. 129
Pannenberg, W. 145 223 230 237 261 316 386s
Pascal, B. 71 211 228 364
Paulsen, F. 337
Pedro de Aquitania 331
Pedro Juan Olivi 339 346
Pedro Lombardo 105 108 117 157 184 258 472 529
Peermann, D. 499
Pelz, K. 470
Pera, C. 161
Pérez Ballestar, J. 369
Pérez de Oliva, F. 342
Pérez Ruiz, F. 28
Pesch, H. 396
Pesch, O.H. 325
Peters, H.M. 145
Peters, H. 410s
Peterson, E. 451 545 550
Petersdorff, E. von 576
Petit, L. 451
Petrarca, F. 227
Petrement, S. 335
Petrus Thomae 54

Peuchmaurd, M. 387
Peursen, C.A. von 273
Pfänder, A. 214 324 336
Pfatschbacher, H. 623
Pfeil, H. 229 352
Philiberth, B. 66 91 206 600
Pico della Mirandola, G. 227 300 347 378 422 449
Pieper, J. 229
Pietro Pomponazzi 339
Pinard, H. 72
Pini, M.A. 285
Pire, D. 415
Pitágoras 328
Platón 52 73 96 112 116 139s 177 225 278 302 326 335 336 431s 442
Plessner, M. 206 216 230 261 276 281 283
Plotino 96 116 136 166 311 342
Pohle, J. 576
Polschschneider, J. 298
Popper, K.R. 375 431
Portmann, A. 230 241 246 248
Post, W. 388
Poucel, V. 273
Prisciliano 329
Proclo 96 116 135s 161 165s 490
Prohaska, L. 286
Proudhon, P.J. 354 390
Prümm, K. 335
Przywara, E. 151 178 223 286 353
Pseudo-Aristóteles 139 177
Pseudo-Dionisio Areopagita 51 93 103 108 139 480s 489s 524 548
Pseudo-Plutarco 139
Pufendorf, S. 300
Pujiula, J. 435
Pünder, M. 426

Querner 145
Quiles, I. 342
Quint, J. 157

Rabano Mauro 330
Rabindranath Tagore 236
Rachmanowa, A. 423
Rad, G. von 28 38s 193 251s 443 451
Radhakrishnan, S. 231
Rahner, H. 202 353 442
Rahner, K. 23s 27 78 135 158 161 222 230 240s 265 283 351 385 451 474 505 518 545 563 577 596 613 621
Raju, P.T. 231
Ratzinger, J. 23 53 73 248 369 400
Rech, Ph. 91
Reding, M. 174
Regamey, C. 72
Régamey, P.R. 451
Reidemeister, K. 352
Reifferscheid, A. 329
Reinisch, L. 431
Remane, A. 145
Renkens, H. 193 518 520 613 663
Resch, A. 261
Rescher, N. 238
Reyero, M.A. 199
Rheinfelder, H. 342 344
Riaza, J.M. 84 431
Ricardo de San Víctor 346
Ricoeur, P. 563
Rickert, H. 432
Richter, G. 325
Richtter, H.E. 439
Rieker, H. 131
Riess, R. 585
Roback, A.A. 308
Roberto Kilwardby 481
Robles, L. 576
Rocha, R.M. de 576
Rodewyk, A. 596
Rodríguez, F. 387
Rohner, A. 84
Rohrbach, H. 66 68
Rolfes, H. 388
Roloff, D. 251
Rollink, H. 84

Romeu, H. 410
Rondet, H. 426 563
Rosenberg, A. 283 451
Rosenmöller, B. 308
Rosmini, A. 331
Ross, D. 102
Rothacker, E. 230 336 416
Roubiczek, P. 353
Rousseau, J.J. 354 379 393 418
Rowley, H.H. 461
Rudolf, R. 383
Rüfner, V. 216 308
Rüssmann, H. 102
Russo, G. 435
Ruiz de Montoya, D. 138
Ruyer, R. 333
Ruysbroek, J. 227 386

Salviano de Marsella 137
Sander, F. 308
Sansgruber, K. 65
Sarach, R. 265 344
Sartre, J.P. 229 352 356s 361 366 394 423
Savigny, E. von 431
Sawicki, F. 369
Schade, H. 584
Schäfer, H. 145
Schamoni, W. 118
Scharbert, J. 273 613 625
Schebesta, P. 72
Scheeben, M. 27 58 452 533
Scheele, P.W. 452
Scheffczyk, L. 45s 49 53 55 66 102 126 135 222 251 342 563 612 624
Scheler, M. 206 214 215 229 276 286
Schell, H. 90 93 119s 452
Schelling, F.W. von 337 376 379 393
Schepers, G. 563
Scheuner, N. 416
Schiffers, N. 84 126
Schildenberger, J. 72
Schiller, F. 417 421 441
Schilling, O. 273
Schinzinger, R. 223
Schlette, H.R. 126
Schlier, H. 384 451 576
Schmaus, M. 518
Schmelze, A.M. 411
Schmid, J. 135 222 273
Schmid, R. 130
Schmidt 394
Schmitt, F.S. 529
Schnackenburg, R. 596
Schnatz, H. 378 416
Schneider, R. 135
Schneider, W. 418
Schoeck, H. 387
Schoonenberg, P. 89 563 603 613 622
Schopenhauer, A. 118 315
Schreyer, L. 474
Schroeder, H.H. 405
Schuhmacher, G. 444
Schulte-Vieting, H.J. 435
Schultze, B. 104
Schulz, S. 306
Schulz, W. 71 176 355
Schütte, K. 206
Schütz, Chr. 344
Schwanitz, F. 145
Schweder, G. 131
Schwegler, Th. 28
Seara Vázquez, M. 415
Seermann, M. 451 469
Segarra, F. 416
Seibel, W. 251
Seiffert, H. 431
Selvaggi, F. 66
Semmelroth, O. 126
Séneca 136
Senghaas, D. 131
Serapión 470
Sertillanges, A.D. 135
Severini, L. 352
Siewerth, G. 325
Símaco 287

Simar, Th. 27
Simon, P. 53
Simon, R. 200
Simons, E. 386
Smulders, J. 73
Smulders, P. 23 145 174 612
Sófocles 225
Söhngen, G. 174 251
Spaemann, R. 110 325
Speck, J. 342
Spencer, H. 392
Spengler, O. 285 374s
Spinoza 57 336s
Splett, J. 151 261
Spranger, E. 416
Sprenger, J. 586
Spülbeck, D. 66
Stachowiak, H. 435
Stählin, O. 329
Stakemeier, E. 158
Stark, W. 431
Staudenmaier, F.A. 57 251
Staudinger, J. 439 445 613
Steenberghen, F. van 87
Steinbuch, K. 397
Steinbüchel, Th. 120 122
Steininger, H. 223
Stempel, W.D. 369s
Stenzel, J. 203
Sticker, B. 73
Stieglmayr, J. 489
Stirner, M. 394
Stoebe, H.J. 505
Stöger, A. 28 274
Stolz, W. 72
Strack-Billerbeck 461
Struwe, W. 82
Stufler, J. 120 122
Stürmann, J. 230 237
Suárez, F. de 25 51 450s 473 481 545 579
Suso, E. de 158 227 378 386
Syndicus, E. 126
Szondi, L. 230

Taciano 46
Tácito 421
Taulero 98 157s 386
Teilhard de Chardin, P. 113 133 145 147 206 217 230 249 285 323 386 393 401 623 628
Teodoreto de Ciro 137 553 618
Teodoro de Mopsuestia 618
Ternus, J. 241
Teófilo de Antioquía 46
Terán-Dutari, J. 415
Terra, H. de 66
Tertuliano 257 329 335 343 524 550 595 617
Théas, P.M. 415
Thielicke, H. 230
Thierry de Chartress 52
Thils, G. 176
Thomae, H. 308 342
Thomassin, L. 57
Tillmann, F. 229
Tiquédec, P.J. de 584
Tixeront 618s
Tomás de Aquino 54 75 87 90 95 97 103 108 122 137 140 157 159 166 170 179 199 258 273 300 313s 322 326 330 338 340 346 347 397 428 472s 480s 483 485s 498s 530 553 621 632 635
Tomás Moro 417
Topisch, E. 82
Travers Herford, R. 37
Trenkler, G. 505
Tresmontant, Cl. 308
Trinquet, J. 193
Trotzki, L. 391
Trütsch, J. 518
Tucídides 373
Turmel, J. 469

Uljanov, V.I. (Lenín) 391
Ulmer, K. 432
Ulrico de Estrasburgo 138s
Ulrich, F. 230

Utz, A.F. 387

Vacant, A. 451
Vaihinger, H. 347
Van Riet, S. 312
Vaux, R. de 193
Vehemans, R. 413
Vermaseren, M.J. 454
Verkade, W. 188
Verneaux, R. 71 308 352
Verrié, F.P. 440
Verweyen, J.M. 174
Vetter, A. 369
Vico, G. 379
Vigener, E.A. 102
Vital de Four 54 112
Vogellehner, D. 145
Vogler, P. 145 242
Volk, H. 26 145 563
Volkelt, J. 439
Voltaire, F.M. 315
Voogd, L. de 415
Vorgrimmler, H. 158
Vriezen, T.Ch. 252s

Wagner, F. 369 373
Wahl, H. 613
Wakefield, W.L. 382
Wallace, A.R. 244
Wallner, E.M. 387
Wancke, O. 54 102 104
Warnach, V. 325
Wat, Th. 79
Weber, A. 374
Weber, E.H. 315
Weber, L.M. 286
Weger, K.H. 613
Weidauer, F. 430
Weilner, I. 158
Weisgerber, L. 78
Weismayer, J. 613
Weissmahr, B. 242
Weizsäcker, C.F. von 84 131 193 206 209 210
Weizsäcker, V. von 73
Wellhausen, J. 29 200
Welte, B. 273
Welty, E. 397
Welzel, H. 300
Wenzl, A. 324 333
Werner, C. 229
Westermann, C. 24 28ss 193 451s 558 607
Weth, R. 413
Wetter, G.A. 387
Whittaker, E. 84 88
Widengren, G. 335 454
Wiechert, E. 135
Wiener, N. 435
Wiest, St. 57
Wilamowitz-Moellendorf, U. von 454
Wildiers, N.M. 206
Wilhelm, R. 234
Willwoll, A. 308 316
Wimmer, A. 297 303
Windelband, W. 375 432
Wingen, M. 405
Winklhofer, A. 451 474 576 580s 583
Wolff, Ch. 57
Wolff, H.W. 226 342
Wollasch, H. 404
Wucherer-Huldenfeld, K. 177
Wulf, F. 126
Wundt, W. 228 315
Wust, P. 352 356 359s 367 573

Zacarías Escolástico 86
Zähringer, D. 576
Zavalloni 313
Zellinger, E. 91
Zerwell, J. 251
Ziegler, A.W. 416
Ziehen, Th. 337
Zimmer, H. 236
Zimmerli, W. 505
Zoroastro 334 373 378
Zuinglio 627
Zwiefelhofer, H. 414

ÍNDICE DE MATERIAS

Absoluto (lo) 66s
Adán y Cristo 334 575 616s
Adornos 284s
Alma espiritual
  esencia del 316-327
  forma del cuerpo 337-340
  historia de la doctrina 308-316
  unidad con el cuerpo 333-341
Amor
  a los enemigos 306
  fundamento de la creación 122ss
  al prójimo 306
«Ángel de Dios» 455s
Ángeles
  criaturas de Dios 476ss
  en la Escritura 451-468
  de la guarda 550
  historia de la angelología 469-473
  libre albedrío de los 486
  movimiento de los 484
  naturaleza 478-482
  orden jerárquico 487ss
  pecado de los 576-584
  servicio litúrgico de los 491-499
  veneración 471s
Antropocentrismo 208
Antropología
  cultural 416-447
  china 231ss
  etimología 223
  fundamento 237-241
  hindú 234ss
  historia de la 222-236
  social 386-416
Arte 439-447
  absoluto 444s
  lo malo y lo odioso en el 445s
  verdadera realidad 439-441
Autonomía del mundo 100

Bara 78 252
Bien común 397
Big-bang 81
Bomba atómica 131
Brujas 586

Carnal 271
Carne y espíritu 280
Casualidad 67 79s
Catálogo de los ocho vicios 571
Catálogos de vicios, en Pablo 568
Causa primera 165-171
  causa segunda y comprensión musical 171s
  causa segunda y mal 169
Ciencia infusa preternatural 538ss
Ciencias 430-435
Comunidad humana en la idea de la creación 399ss

Concilios
de Calcedonia 343
de Constantinopla I 82
de Constantinopla II 343
de Éfeso 343 631
de Florencia 55 83
de Letrán IV 82 88 95 275ss 477 479 578 597
de Letrán V 322 326 339
de Nicea 82 479
de Trento 535 537 558 597 599 621 625 630
Vaticano I 58 83 88 122 141
Vaticano II 59 183 201 202s 298 306 359 379 395s 402s 433 631
de Vienne 339
Concursus divinus 161-173
Conocer y ser 104s
Conservación del mundo
en el obrar 161-173
en el ser 151-160
Contingencia 67s
Continuatio 159
Coprincipio en la obra creadora 37s
Corporeidad 274-281 284
Cosmogonías 73-76
Creación
doctrina 28-44
dogma 27 82s
y evolución 149ss
fe 82s
finalidad de 120-124
historia de su teología 45-59
idea 24s 34-44 73-84
mitologías 76
¿por qué? 114ss
relato 34
relatos 193-206
Creacionismo 329 331s
Cristo
y Adán 334
centro del tiempo 109
cocreador 40s
Cuerpo 276
del hombre 274-281
transfiguración del 285
unidad con el alma 333-341
Culpa 568 574
Cultura
antropología cultural 416-447
campos y estilo 424
concepto 416ss
obra del hombre 101
pluralidad y unidad 424
sensitiva 283
Culto a los ángeles 554-558

Deísmo 134
Derecho natural 300 396
Derechos del hombre 301
Desacralización 128
Descendencia, teoría de la 241-250
Designio de Dios 105
Destino 138ss
Diablo 584-601
véase también Satán
Dios, interior al mundo 155-159
Doctrina
sobre la sabiduría 104
del *status* 541-545
Dones preternaturales 531ss
Dualismo
y monismo 178 335ss

Edad del mundo 87s
Egoísta 271
Esferas, música de las 77
Espiritual 271
Espiritualidad del alma 320ss
Estado 410-416
e Iglesia 416
Estado
de los ángeles buenos 547
de justicia consumada 544
de justicia cristiana 544
de naturaleza caída 544
original de los ángeles 545ss
original del hombre 518-545
Estructura esencial del hombre 261-273

Eternidad del mundo 85s
Evolucionismo 382 623
Existencia escatológica 382-385
Existencialismo 352-369
Exorcismos 597s

Familia 404-407
Fe
  paradoja de la 182-188
  en el progreso 130s
Filosofía de la palabra 77s
Filosofía perenne 353s
Finalidad
  de la creación 120-124
  del mundo 128s
Fiesta de la creación 15s
Formaciones sociales 407-410
Futuro
  del hombre 250
  del mundo 129 134

Generacionismo 329
Gnosis 335
Gracia 505-518

Herencia
  concepto bíblico 626
Historia
  de la antropología 222-236
  centro de la 380
  y fe 186
  formas de la idea histórica 373-386
  fundamento de la interpretación 370-373
  de la salvación 90
  sentido de la 377-380
Hombre
  y el absoluto 363-366
  antigüedad del 249s
  lo creativo en el 422ss
  frente al hombre 359-363
  imagen de Dios 251-261
  y mundo 356-359
  en otros planetas 218ss
  realidad relacional 237s
  viejo y hombre nuevo 280
Hoy 384

Ideas
  de Dios y creación del mundo 102-110
  en Dios 49
Iglesia y Estado 416
Imagen del mundo 33 68-71
  bíblica 70 201s
  científica 69
  precientífica 68
Impasibilidad preternatural 540s
Individualidad del alma espiritual 321ss
Inmanencia y trascendencia 269
Inmortalidad del alma 325ss 563ss
Intimidad de Dios al mundo 155-159 247

Kairos 382

Libertad
  del acto creador 111-115
  del alma 323ss
  concepto 111s
  de concupiscencia 533
  y necesidad 268

Mal en la creación 96 107
Maniqueísmo 278 335
Materialismo 58 186 315s
  histórico y dialéctico 389-392
Metafísica 81s 202s
Misterio del pecado 562 640s
Monismo y dualismo 178 335ss
Monogenismo o poligenismo 621s
Mujer, esencia de la 292-297
Mundo 89
  comprensión 175
  concepto 175
  configuración 175
  edad del 87s
  eternidad del 85s

imagen del 175
profano 126-134
temporalidad del 85-88
Música de las esferas 77

Nueva creación 43s 160
Número de escogidos y de condenados 118

Obrar pasivo 386
ONU 131
Optimismo en teología 116ss
Opuesto, unidad de lo 176ss
Orden
de las cosas del mundo 183ss
y gracia 182
e intención 180
ontológico 181
y teleología 179
Ordenamiento al servicio personal 181
Orfismo 335
Origen del alma 327-332

Pacifista, labor 415
Papas
Alejandro VII 331
Anastasio II 331
Benedicto XII 331
Clemente X 553
Cornelio 597
Gregorio Magno 190s 330 471 484 548 571
Inocencio VIII 586
Juan XXIII 387 415
León Magno 329
León IX 331
León XIII 331 396
Pablo V 553
Pablo VI 44 387 588 597 631
Pío V 547
Pío XII 631
Sixto V 142
Zósimo 620
Paradoja de la fe 182-188
Pax Christi 415
Pecado
actual y habitual 571
causa del 573
concepto 564ss
y Dios 572s
efectos del 573ss
especies de 570
mortal y venial 570s
su naturaleza 563ss
de los primeros hombres 603-612
Pecado original
concepto actual 621ss
consecuencias 634ss
historia 617-625
naturaleza del 628ss
origen del 631ss
lo que no es 627
en la Sagrada Escritura 614-617
Pensamiento mítico, étnico e histórico 32
Persona
concepto 341-348
Personalismo liberal y existencialista 393s
Pesimismo soteriológico 118 119
Pluralidad y uno 79
Posesión diabólica 596s
Potentialiter, essentialiter, praesentialiter 99 157
Preternatural
inmortalidad 536ss
libertad de la concupiscencia 533
Progreso 423
fe en el 130s
Providencia 135-144
Puramente humano 271

Reflejo de Dios 99ss 260 267
Responsabilidad 209s

Satán 584-601
y Cristo 593s
cuerpo místico de 599s
y Dios 592s

y el hombre 594s
y el mundo material 598s
y el reino de Dios 595-598
Secularización 127s
Sentido
de la existencia humana 71
del mal 71
Sentidos del hombre 281
Sínodos
de Braga 278 477 577
de Cartago (418) 531 537 625
Colonia (1860) 83 121
de Laodicea (380) 471
de Mâcon (585) 284
de Orange (529) 535 611 620 625
de Pistoya (1786) 537
de Roma (745) 471
Solidarismo 396
Subsidiaridad, principio de 396
Substancialidad del alma 317s
Superhombre 423

Técnica 435-439
Temporalidad del mundo 85-88
y Cristo 89-90
Teología
y ciencias de la naturaleza 206-220
negativa 158
de la revolución (liberación) 413
Teoría
del «big-bang» 81
de la evolución 145-151 246-249
Tiempo 89
concepto 85 88
Trabajo
por la paz 131
teología del 425-430
Traducianismo 329
Transfiguración del cuerpo 285
Transformación 160
Trascendencia 26 155-159 321

Unidad
de alma y cuerpo 333-341
humana en el pensamiento soteriológico 401-402
histórica del género humano 297-307
en la Iglesia 403s
en lo opuesto 176ss

Varón y mujer 286-297
Vida de ángeles 553

Plan general de la obra (en 9 tomos):

I: *Introducción a la teología dogmática,* por JOHANN AUER
II: *El misterio de Dios,* por JOSEPH RATZINGER
III: *El mundo, creación de Dios,* por JOHANN AUER
IV: *El misterio de Cristo,* por JOHANN AUER y JOSEPH RATZINGER
V: *El Evangelio de la gracia,* por JOHANN AUER
VI: *Sacramentos. Eucaristía,* por JOHANN AUER
VII: *Los sacramentos de la Iglesia,* por JOHANN AUER
VIII: *Iglesia,* por JOHANN AUER
IX: *Escatología,* por JOSEPH RATZINGER

Contenido de este tomo (III):

Expone la doctrina de la creación hermanando la reafirmación de nuestro mundo, conseguida en el concilio Vaticano II, con la concepción de Dios absolutamente única de nuestra fe.

Repiensa y replantea la imagen del hombre, que, dentro de la doctrina de la creación, se inserta también, de manera singular, en el conjunto de la imagen mundana del tiempo. Estudia la idea del mundo como creación de Dios y como mundo del hombre, tema que acaba rozando las cuestiones supremas de la fe y de la religión, últimas posibilidades que el hombre tiene de comprender el mundo y a sí mismo. En su hondura personal el hombre se halla entre Dios y el mundo, orientado hacia Dios y debiendo entenderse a sí mismo y a su mundo desde Dios. Ofrece una nueva visión del problema fundamental de la fe en nuestro tiempo.